SUPPLEMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 35 du 15 Novembre 1955



SOMMAIRE

LA DIRECTION SPIRITUELLE

Quatre articles viennent compléter l'ensemble que, dans la livraison précédente, nous avons consacré à la direction spirituelle. Celle-ci doit tenir compte de toutes les circonstances qui précisent l'appel de Dieu en chaque âme. Il appartient au directeur de discerner et de soutenir « la vocation », toujours unique, de son dirigé.

Il est, cependant, des circonstances qui sont communes : celles des gens mariés (cf. notre numéro précédent), celles des militants d'Action catholique, des religieuses, des malades mentaux en cours de traitement.

On trouvera enfin une note qui encouragera les directeurs à se préoccuper du plan de Dieu concernant leur pénitent plus que de la loi de Dieu, et à mettre leurs dirigés à l'œuvre dans « l'édification » de l'Église.

PERSONNE ET LIBERTÉ

La vie spirituelle est une libération, car « le Seigneur est Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Cor., 3, 17). *Après avoir rappelé les conceptions grecque et juive de la liberté, le Dr J. Pinsk montre avec une grande pénétration comment nous n'atteignons à la vraie liberté que par notre renaissance dans le Christ.*

L'homme est libre parce qu'il est une personne. Il reçoit une individualité qui vient de la terre et une autre qu'il reçoit du ciel. A la lumière de ces principes, et refusant la distinction entre individu et personne, le P. Robilliard jette une vive lumière sur le pseudo-conflit entre personne et société.

VIE RELIGIEUSE FÉMININE

Le vicaire apostolique de Port-Saïd signale combien, malgré les efforts entrepris, un grand nombre de religieuses missionnaires ne sont pas assez préparées à leur tâche : connaissance de la langue, de la religion, de l'histoire et de la culture du pays où elles sont envoyées. Il suggère que les congrégations mettent partiellement en commun la formation missionnaire de leurs membres.

BULLETIN MARIAL

Recension critique des ouvrages et articles de revue publiés à l'occasion du Centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception.

DIRECTION DE CONSCIENCE ET ACTION CATHOLIQUE

PARLER de direction de conscience, c'est, à l'heure actuelle, soulever une question difficile et complexe.

L'expression même semble pour beaucoup pleine d'équivoque. Elle sonne mal aux oreilles de nos contemporains. Le terme de direction évoque plus aujourd'hui l'action toute puissante du chef d'entreprise qui ordonne et s'impose que celle du soutien spirituel, du guide qui, sans se substituer à la responsabilité de ceux qu'il éclaire, les aide à avancer dans une authentique vie de foi, d'espérance et de charité.

Ce soutien spirituel se réfère, au surplus, à des ministères différents. Les enfants, les adultes, les femmes mariées aussi bien que les hommes engagés dans de lourdes responsabilités temporelles, les adolescents et les jeunes filles, doivent progresser dans la vie chrétienne... Sans doute l'objectif fondamental est-il le même, mais on n'aide pas un adulte comme un adolescent. Notre attitude sacerdotale ne peut être la même dans le dialogue avec un enfant et une femme mariée. En droit, tout le monde est d'accord. En fait ? — Souvent, on entend affirmer : « Bien des adultes ne sont que des enfants. » Ce qui, pour être en partie vrai, justifie un certain paternalisme et maintient bien des hommes dans une foi adolescente. Je pense à ce foyer généreux, ayant sur le plan humain de lourdes responsabilités, mais n'étant qu'un exécutant docile des directives de « l'abbé ».

Problème complexe encore, car il se trouve au nœud de trois lignes de recherche actuelles : spirituel et temporel, sacerdoce et laïcat, foi et moralisme. Il manifeste aussi l'acuité

de certaines crises ou de certains soucis : crise du sens de l'Église ou du sens du prêtre, souci d'une « majorité » en tous domaines, etc. Ces mots, certes, recouvrent des réalités différentes : simples données sociologiques, valeurs positives, déficiences réelles. Une crise est toujours le signe d'un malaise, d'une déficience, mais aussi d'un progrès qui s'amorce ou d'une croissance qui se réalise. Un équilibre que l'on pensait acquis se trouve un jour remis en question. Quelle est donc la signification des difficultés que nous rencontrons sur ce point? Ces quelques pages ne prétendent pas y répondre totalement. Elles voudraient seulement éclairer, dans la perspective de l'Action catholique spécialisée, certains aspects de cette question en ce qui concerne le soutien spirituel des adultes. C'est donc en dire à l'avance les limites.

I

La vraie vie chrétienne

Tout d'abord, qu'est-ce que la vie chrétienne? Dans l'Évangile, elle apparaît essentiellement comme vie de charité : *Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés* (Jn, 15, 9-12). Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. *C'est à ceci que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres* (Jn, 13, 34-35). Cette charité dont le Seigneur veut que nous vivions implique une ouverture à la vie même du Christ. C'est Lui seul qui peut aimer en nous. Pour aimer, il faut reconnaître sa suprématie, sa toute-puissance : croire en lui. Mais dans le monde de péché où nous vivons, la vie de Dieu en nous ne peut que se heurter au mal. Sa réalisation ne sera jamais définitive ici-bas; elle n'est vécue qu'en espérance de sa manifestation totale et définitive. Ainsi la vie chrétienne apparaît, en son fond même, vie théologale : foi, espérance, charité vécues dans toute la vie. La vie humaine est la matière que doit informer cette présence divine. A cette profondeur, la vie chrétienne s'identifie à la vie de tous les jours vécue sous le regard de Dieu en dépendance totale de sa charité, de son Esprit. Il n'y a donc progrès dans la vie chrétienne que dans une dépendance de plus en plus consciente et acceptée de

la volonté du Père, dans une docilité à l'Esprit-Saint qui nous conformera davantage au Christ. Le maître, le guide, c'est l'Esprit de Dieu.

La foi, l'espérance, la charité ne peuvent s'établir dans nos vies que dans et par l'Église. Elles sont dons de Dieu et c'est par une initiative gratuite que le Seigneur nous les dispense. Or l'Église est le sacrement de l'initiative d'amour de Dieu. Elle et elle seule peut donner cette vie, authentifier en nous l'action de l'Esprit-Saint, discerner dans nos vies la qualité des mobiles qui nous meuvent, l'esprit qui nous guide. Personne ne peut donc coïncider authentiquement avec la volonté divine, s'ouvrir à une foi plus profonde sans la communauté ecclésiale. Elle est la gardienne de la foi, le temple par excellence de l'Esprit. Ce soutien de l'Église dans le don et le progrès de la foi va revêtir des formes diverses : rôle de la hiérarchie qui doit conduire le peuple de Dieu et garder le troupeau confié à sa sollicitude, mais aussi soutien des époux dans un foyer chrétien, aide qu'une amitié chrétienne peut apporter, conseil d'un homme de Dieu qui permet de voir plus clair, etc. Il y a toute une gamme d'interventions ou de soutiens, depuis ceux, officiels, qui engagent directement la foi et les mœurs, jusqu'à ceux qui ne sont que du domaine du conseil donné, de l'expérience communiquée, d'une recherche commune effectuée ensemble pendant un temps.

Pour progresser dans la vie spirituelle, dans la vie de foi, d'espérance et de charité, une confrontation est nécessaire et indispensable. On devine que le sacerdoce aura alors un rôle tout particulier. Sa mission dans l'Église est de faire en dépendance de l'évêque l'unité des chrétiens. C'est pour cela qu'il a pouvoir sur l'Eucharistie, qui est par excellence le sacrement de l'unité de l'Église.

On sent bien que toutes les interventions sacerdotales ne peuvent se situer sur le même plan. La direction de conscience est pratiquement, du moins souvent, liée au sacrement de pénitence. Mais si, au tribunal de la pénitence, le prêtre est le juge dont la sentence est sans appel, dans la direction spirituelle, il est conseiller, guide qui éclaire. Les nuances sont appréciables. De même dans un mouvement, dans une œuvre le prêtre intervient au for externe. S'il est en même temps directeur de conscience des responsables avec lesquels il travaille, il y aura risque de confondre les domaines et de monopoliser les consciences. L'Église le sent bien, qui demande que

le Supérieur ne puisse confesser ses sujets. La requête de l'Église en ce domaine est celle de la liberté des âmes, du respect des responsabilités propres. Il y a là un point très important. C'est sans doute faute de l'avoir bien vu que souvent l'attitude sacerdotale a entraîné une véritable désaffection de la direction de conscience, ou inversement, mais pour la même raison, l'infantilisme spirituel.

Ces quelques remarques font entrevoir dans quelle ligne se situe la direction de conscience.

D'abord sur le plan d'un soutien et d'un progrès dans la vie théologale. Il s'agit de permettre à ceux qui s'adressent à nous de réaliser les conditions d'une authentique rencontre avec Dieu, de pénétrer plus avant dans le dessein rédempteur, de découvrir et d'accepter leur vocation.

Il s'agit d'éclairer et soutenir l'âme dans cette progression, et donc d'éclairer les obstacles, de prévenir les faux pas, de soutenir dans les cas de conscience, mais moins avec le souci de les « résoudre » que de permettre d'y découvrir l'appel de Dieu et d'y entrevoir des lignes de progrès.

Il me semble que tout ceci s'éclaire dans les affirmations du Directoire de Pastorale des Sacrements (n° 50).

> Il (le directeur de conscience) devra les conduire à une vie théologale en pleine vie humaine : leur faire découvrir comment, en des circonstances très précises, en tel devoir d'état concret, ils devront vivre leur foi, leur espérance, leur charité.

Mais il est plus facile d'enseigner une morale que d'éveiller à la foi. Il est plus facile de dire que d'écouter, de donner une consigne que de révéler l'action de Dieu. Or, souvent, ce qu'un dirigé va demander, surtout une femme, c'est d'abord cela. Ce qu'inconsciemment il poursuit, c'est une sécurité de conscience, une remise en d'autres mains du problème de sa vie. Y céder, c'est finalement pour le prêtre trahir sa mission, ramener le soutien spirituel à une casuistique, consacrer le primat du moralisme sur la foi, inviter à la démission spirituelle. Généreuse par bien des aspects et demandant de la part du dirigé un renoncement méritoire, cette manière de concevoir la direction risque d'en fausser le véritable sens. J'avoue ressentir cette inquiétude à chaque fois que quelqu'un demande que je sois « son directeur ». Il me semble nécessaire alors de rappeler la liberté fondamentale de celui ou de celle qui s'adresse ainsi à moi et en même temps sa responsabilité. Mon

rôle n'est pas de remplacer sa conscience, mais de l'aider à être plus lucide et plus généreuse.

Ces remarques s'imposent en tout temps. Elles nous semblent encore plus nécessaires à l'heure présente.

II

Réalités contemporaines

Depuis cent cinquante ans, nous assistons à une paganisation progressive de la vie, à une juxtaposition presque radicale entre la vie dite profane et la vie religieuse. Il est clair qu'aujourd'hui, pour beaucoup d'hommes et de femmes, même pratiquants, la religion n'intéresse que le privé. Elle est du domaine de « l'opinion personnelle », tandis que « les affaires sont les affaires ». « Je ne vois pas, m'a-t-on dit un jour, ce que le Christ a à faire là-dedans. » Beaucoup n'entrevoient même pas qu'une question puisse se poser à ce sujet et, quand ils le soupçonnent, c'est uniquement dans une perspective moralisante ou casuistique. Le soutien qu'un prêtre pourrait apporter leur semble donc sans objet. Ils redoutent même inconsciemment ce qu'ils considèrent comme une subtile ingérence dans un domaine autonome.

La transformation profonde des relations entre les hommes, conséquence de la multiplication des moyens de transport, d'information, etc., a contribué au renforcement, en chacun de nous, d'un « être social », marqué dans son comportement, sa mentalité, par un lot tout fait de jugements et de préjugés. Ces réactions instinctives tiennent à l'éducation reçue, au style de vie, aux conditions d'existence. Elles sont la plupart du temps inconscientes. Nous les avons respirées avec l'ambiance familiale. Elles sont en nous comme la marque des structures et des institutions dans lesquelles nous vivons. Par leur caractère collectif, elles ne semblent même plus engager notre responsabilité individuelle.

Ce double phénomène — paganisation profonde de la vie profane, naissance en nous d'une mentalité collective — nous permet d'entrevoir les limites et, en même temps, la nécessité du soutien spirituel. Nous disions précédemment que la direction spirituelle doit permettre l'authentique rencontre d'un être avec Dieu. Elle a pour but de l'aider à progresser dans la

foi, l'espérance et la charité. Elle contribue, pour son compte, à imprégner tout son être de la vie même de Dieu. Or la vie concrète d'un être, dans le contact individuel et temporaire que nous pouvons avoir avec lui, nous échappe de deux manières.



Tout d'abord dans son contexte réel. La transformation du monde, sa complexité, sa technicité le rendent de plus en plus multiple et divers. Notre formation classique, pour un bon nombre d'entre nous, malgré sa richesse incontestable, accuse encore notre divergence de pensée avec ce « monde technique » qu'est le monde moderne. Sa manière de penser, de réagir est fort éloignée de la nôtre. Or c'est en lui que baignent les laïcs adultes, à quelque milieu qu'ils appartiennent, et tout particulièrement les hommes. Je pense à un prêtre à qui l'on avait demandé de soutenir la recherche chrétienne d'hommes engagés : « Je ne puis les aider, disait-il, je ne connais pas les problèmes techniques dont ils parlent. » Il ne voyait pas que ce qui lui était demandé n'était pas une compétence technique, mais il soulignait ainsi cette séparation fondamentale entre la vie concrète de ces hommes, leurs préoccupations, leurs soucis, la sphère dans laquelle ils se mouvaient, et les siens.

Devant cette difficulté, la tentation est grande de ne faire que « du spirituel ». Il est malheureusement possible, tout en parlant de la prière, ou de saint Paul, de mettre en place une structure spirituelle qui ne correspond pas aux exigences concrètes de la vie. C'est l'homme vivant qui est la gloire de Dieu. Il est un moment où, dans le soutien spirituel que l'on peut apporter à un homme ou à une femme, on bute. Pour lui permettre de discerner plus avant les exigences du dessein de Dieu, un échange avec d'autres chrétiens, engagés dans les mêmes problèmes, dans les mêmes difficultés devient nécessaire, C'est à travers la recherche de tel ou tel qu'ils pourront découvrir les insertions concrètes du christianisme dans leur vie. Quoi d'étonnant d'ailleurs à cela? Pour être accueillie, comprise, la parole de Dieu a voulu s'incarner dans une vie d'hommes; c'était à travers un geste du Christ qu'il était possible de « voir » l'amour de Dieu. De même souvent la vie de nos frères nous donne de toucher l'action même de Dieu.



Mais c'est surtout face à la dimension sociologique de la vie, que je me sens, comme directeur de conscience, le plus désarmé. Seuls, en effet, une mise en commun des découvertes et des recherches personnelles, une confrontation des obstacles sur lesquels ils butent dans leur vie même, un échange, peuvent révéler à des chrétiens les soubassements sociologiques de leur propre mentalité. Le contact strictement individuel, le dialogue avec un directeur est la plupart du temps impuissant à en faire prendre pleinement conscience. Leur vision même du monde comporte comme des taches aveugles. Elles tiennent à toute une ambiance, à tout un genre de vie, à un milieu qui va peser de toute sa force sur la conscience des uns et des autres : préjugés raciaux, incivisme, individualisme et inconscience du possédant, primat de l'économie ou volonté de puissance d'un monde patronal, etc. Chacun participe pour sa part à ce désordre collectif, à ce péché commun sans entrevoir souvent la manière même dont il en est le complice.

Cette difficulté du directeur de conscience est encore accrue par notre formation elle-même. Nous sommes instinctivement plus à l'aise dans l'individuel que dans le collectif, dans la prise en charge d'un cas de conscience que dans la découverte et la transformation d'une mentalité d'ensemble à laquelle chacun participe. Or c'est là que se trouve justement le premier facteur de déchristianisation et de paganisation du monde contemporain. N'en pas tenir compte ou, plus simplement, l'ignorer, c'est vouer à une certaine stérilité le soutien spirituel que nous pouvons donner à des laïcs adultes. Attaquer cette paganisation de la vie courante, ces désordres spirituels collectifs, l'Église entend le faire par l'Action Catholique spécialisée. Elle reconnaît en elle un moyen particulièrement adapté pour promouvoir une christianisation réelle du monde.

> Comme à d'autres époques de l'Église, nous affrontons un monde retombé en grande partie dans le paganisme. Pour ramener au Christ ces diverses classes d'hommes qui l'ont renié, il faut avant tout recruter et former dans leur sein même des auxiliaires de l'Église qui comprennent leur mentalité, leurs aspirations, qui sachent parler à leurs cœurs dans un esprit de

fraternelle charité. Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers seront des ouvriers; les apôtres du monde industriel et commerçant seront des industriels et des commerçants (*Quadragesimo Anno*).

Ensemble, des laïcs remettent en question leur manière d'être et d'agir. Ils essaient de déceler les obstacles qui, en eux et autour d'eux, s'opposent à l'Évangile du Christ. Ils apprennent à se soutenir dans une vie plus authentiquement apostolique pour que le message évangélique parvienne à tout leur milieu. La révision de vie les entraîne ainsi régulièrement à revoir à la lumière de la foi les événements, les rencontres, les situations concrètes qui constituent la trame de toute leur vie.

III

Soutien spirituel et action catholique

Est-ce à dire que la direction spirituelle n'a plus sa place à l'heure actuelle? Loin de là. Ce n'est pas parce qu'elle n'est pas suffisante à tout qu'elle ne sert à rien. La vue même de tout ce contexte dans lequel elle va avoir à s'inscrire en fait ressortir la nécessité et la valeur. N'est-ce pas vrai d'ailleurs de tout ce qui contribue à l'éducation, à la formation d'une vie chrétienne : enseignement, pratique religieuse, vie de charité? Il y a toujours une ordination réciproque de ces divers éléments. Réduire une vie chrétienne à une science, c'est l'orienter vers le pharisaïsme; la ramener à une pratique religieuse, c'est encourager au formalisme; ne la voir que dans une vie donnée, c'est sans doute favoriser un subjectivisme dangereux. Malgré ses limites actuelles, la direction de conscience demeure nécessaire pour trois raisons principales :

— Chacun a une vocation personnelle, une mission précise à découvrir dans la foi et à accepter. Le fait qu'elle s'inscrit dans un contexte communautaire ne la supprime pas. Or, on ne peut seul pleinement la découvrir et l'accueillir.

— Dans la poursuite d'une union plus totale avec l'action de Dieu et sa volonté sur le monde et sur nous, des obstacles se dressent. Non seulement les obstacles fondamentaux qui tiennent à la paganisation du monde, mais des obstacles personnels, un péché, puis une déficience concrète. Il est utile

d'être aidé dans ce combat personnel, soutenu, encouragé, éclairé.

— Inévitablement, dans le chaos du monde où nous vivons, des cas de conscience se posent, des options se présentent. C'est là où le contact avec un directeur s'impose. Un conseiller permet de voir plus clair, de décanter, de purifier la manière d'aborder les difficultés, de prendre du recul par rapport à elles.

Mais l'on devine que ce soutien spirituel ne prendra sa pleine efficacité que s'il tient compte du double phénomène dont je parlais à l'instant : paganisation des réalités humaines — et donc divorce réel entre vie religieuse et vie profane —, aspect collectif des mentalités et donc insuffisance d'une rechristianisation individuelle.

La direction de conscience se situe à la fois en deçà et au delà de ce travail de rechristianisation d'ensemble telle que l'Action catholique spécialisée a reçu mission de l'entreprendre. En deçà, elle peut être souvent un acheminement à se poser les vraies questions, une mise en route dans la découverte des exigences d'une vie authentiquement chrétienne. Elle restera impuissante à *faire voir* les dimensions profondes de la paganisation, à *discerner* les points d'insertion du christianisme dans une vie d'adulte engagée dans la construction du monde. Au delà, car la meilleure révision de vie ne supprimera jamais la nécessaire confrontation de ses idées personnelles avec l'expérience spirituelle de l'Église de Dieu. Bien plus, elle ne se situe pas sur le même plan. Une révision de vie n'est ni une confession publique, ni une direction spirituelle élargie. L'objet n'est pas le même. Dans l'une il s'agit de la révision fondamentale de la mentalité sociologique de notre être, dans l'autre de la découverte de nos difficultés personnelles et intimes. On devine bien que la distinction ne s'établit pas quelquefois sans difficulté. C'est dans la même personne, à travers les mêmes événements que tout cela est vécu. Il n'en demeure pas moins qu'il existe un « for interne ». Il y a une intimité de la conscience que nul n'a le droit de violer, ni d'étaler.

Ainsi, me semble-t-il, dans le monde d'aujourd'hui, la direction de conscience appelle l'Action catholique spécialisée. C'est d'ailleurs l'Action catholique qui lui permet d'une certaine façon de se situer en vérité.

Sur le plan de la foi, dans une éducation vraie à la vie

théologale, et non dans la recherche de solutions strictes des cas de conscience.

Dans le soutien d'une vocation qui s'inscrit dans une mission apostolique.

Dans une recherche, de plus en plus exigeante, de réalisme surnaturel, d'une insertion authentique de l'Évangile dans *toute la vie* humaine.

A. Lebreton.

NOTE SUR LA DIRECTION SPIRITUELLE DES RELIGIEUSES

Nous avons déjà publié dans notre dernière livraison (septembre 1955) un très beau texte intitulé : « De la direction », que M. l'abbé Cognet, on s'en souvient, croyait pouvoir attribuer à la Mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly. Il traitait directement de notre sujet et nous commençons par y renvoyer nos lecteurs.

Pourtant, les circonstances dans lesquelles la Mère Angélique de Saint-Jean dut l'écrire en font plutôt une exhortation « à celles qui doivent se passer de directeur » qu'une leçon aux religieuses pour bien profiter de leur directeur ou, encore moins, une leçon au directeur pour bien accomplir son ministère. Ce texte, d'autre part, date du XVIIe siècle et il n'est adressé qu'à des moniales qui suivent la Règle de saint Benoît. Sans donc revenir sur les enseignements pleins d'expérience, de psychologie et de sens surnaturel de l'auteur, nous pouvons ajouter ici un certain nombre de remarques plus générales. Tel est simplement le propos de ces quelques pages.

★

La première question qui se pose est de savoir s'il est utile pour des religieuses d'avoir un « directeur »[1]. Autrement dit, s'il leur est utile d'avoir un autre secours que celui qu'elles peuvent tirer « de leur règle et de l'ordre qui (est) dans leurs maisons, de quelques prédications, des lectures, et

1. On a plusieurs fois dénoncé l'emploi du terme. De fait, nous voyons la Mère Angélique parler aussi de « conducteur spirituel » (*op. cit.*, p. 307). Nous ne revenons pas ici sur cette querelle de mots bien que nous comprenions ce que fait craindre aujourd'hui celui de « directeur ». C'est l'*institution* de la direction que nous évoquons plutôt que sa manière, en effet variable et susceptible de déviations ou d'abus.

enfin de quelques avis passagers qu'elles (peuvent) recevoir par rencontre de quelques personnes de piété[2] ».

Répondons tout d'abord que la « direction particulière », au sens obvie de l'expression, est nécessaire à la perfection, je veux dire à l'achèvement, au perfectionnement de la formation religieuse. En ce sens elle est toujours donnée. Les Maîtresses des novices, par exemple, ne s'occupent pas simplement de donner aux novices les lois et les règlements communs et de les faire appliquer, mais elles s'efforcent de parfaire « en particulier » la formation de chaque aspirante à la profession.

En ce sens également la « direction spirituelle » n'a jamais manqué aux religieuses, soit qu'elle fût donnée par l'abbesse, ou par la supérieure, ou par la maîtresse des novices, ou par « quelque personne de piété » dans le monastère ou en dehors. Il faut, en effet, que les lois et les règlements, les coutumes et l'ordre qui règne dans le monastère soient compris par chaque sujet et enseignés à chacun particulièrement selon ce qu'il est. Il faut aussi répondre aux cas particuliers et que chacun trouve la liberté de croître selon sa propre vocation spirituelle. L'éducation spirituelle ne peut entièrement être collective. Jusqu'ici donc la « direction particulière » ne pose pas de question.

Mais la religieuse qui, déjà, jouit dans sa communauté de toutes les aides a-t-elle bénéfice à avoir un directeur qui soit un prêtre ? La réponse à cette question fondamentale apportera, pensons-nous, beaucoup des éclaircissements qu'on est en droit de demander à une étude sur la direction des religieuses.

Considérons donc les inconvénients et les avantages d'une telle institution et voyons quelles sont les limites de son exercice.

La direction sacerdotale concerne les « cas particuliers ».

Les inconvénients sont multiples et quelques-uns tombent sous le sens, de sorte que la pratique d'une telle institution, admise par certains, est mal vue par beaucoup de monastères et de communautés religieuses. Bien qu'il y ait des excep-

2. Mère Angélique de Saint-Jean, *op. cit.*, p. 310.

tions comme les Sœurs de Saint-Vincent de Paul, dans la mesure où elles sont reconnues comme religieuses, qui ont chacune, institutionnellement, leur directeur, on admettra donc qu'il est difficile que chaque religieuse ait son directeur et corresponde régulièrement avec lui. Les inconvénients seraient patents si toutes les religieuses correspondaient fréquemment avec leur directeur, et si la communauté, nombreuse, se partageait entre quelques directeurs seulement. Cela pourrait créer des divisions dans la communauté selon que l'on se réclame de tel ou tel directeur, voire des oppositions, de la zizanie, et cela pourrait faire à la supérieure une situation gênante.

De cette première observation nous pouvons tirer au moins une leçon qui s'impose en tout état de cause au directeur. Celui-ci est un conseiller extérieur, il n'est jamais le supérieur. Son but est de seconder ou d'aider une conscience peu sûre d'elle-même, il n'est jamais, du point de vue de la « direction », de gouverner une religieuse dans les actes de sa vie religieuse. Que la religieuse soit toujours ramenée par lui à un plus grand amour de sa communauté, à une obéissance plus loyale et plus généreuse, à une plus grande fidélité à sa vocation dans le monastère ou la congrégation, tel pourrait être le test d'un bon conducteur. Ses conseils doivent être fraternels ou amicaux; ils cherchent à donner la lumière et laissent toute la liberté d'action. Ils s'adressent à l'intelligence plus qu'à la volonté, ou du moins ils désirent parler, et montrer clairement ce qu'il est bon de vouloir et de faire. Ils ne sont pas des ordres, ou du moins ils n'en sont, pour l'âme responsable d'elle-même, que dans la mesure où elle verrait que ne pas les suivre équivaudrait à un péché ou à un péril grave.

Ces remarques sont aussi importantes pour la dirigée que pour le directeur, car c'est parfois une manière de s'affranchir de sa supérieure que d'aller chercher des directives ailleurs. Celles qui veulent trop obéir à leur directeur sont quelquefois, sinon toujours, celles qui ne sont pas obéissantes, ou qui sont tentées de mépriser les ordres de leur supérieure. Cela limite le rôle du directeur et ce qui doit lui être demandé : non des ordres, mais une meilleure connaissance de ce que l'on doit faire à l'intérieur de l'obéissance dans laquelle est située la religieuse. Il semblerait donc anormal, en dehors des communautés où la direction sacerdotale est institution-

nellement de règle, que chaque religieuse du monastère corresponde régulièrement et fréquemment avec son directeur. La direction, étant affaire de conseil, est normalement, dans la vie religieuse, affaire de cas particulier. Le « cas particulier », pour beaucoup de religieuses, se présente rarement, et elles n'ont pas besoin de correspondre, sinon rarement. Leur chemin est bien tracé et elles trouvent suffisamment d'aide pour l'éclairer dans leur communauté, ou, de temps à autre, en la personne du confesseur habituel de celle-ci. Le cas particulier peut cependant être la religieuse elle-même, soit en une période donnée, soit d'une façon assez constante. Dieu est maître des vocations, des tempéraments, des grâces, des tentations et des épreuves qu'il donne. Il reste que c'est là encore un « cas particulier » et qu'il ne peut servir de loi pour toute la communauté, *a fortiori* pour toutes les religieuses.

La religieuse doit donc éviter la tentation, consciente ou inconsciente, qui lui ferait désirer ou rechercher la direction d'un prêtre sans motifs, ou, si l'on veut, pour des motifs peu clairs et peu définis et qu'elle voudrait conserver pour garder ses rapports de direction. Il y a là une subtile recherche d'elle-même qu'elle doit regarder en face et à laquelle elle doit chercher à renoncer s'il y a lieu.

Direction et amitié.

Pourtant, les questions et les désirs de l'âme sont si complexes et si mêlés — surtout de l'âme féminine — qu'il est nécessaire d'ajouter ici une remarque et de la développer. Il arrive, en effet, que la religieuse se soit adressée utilement à un prêtre et qu'elle en ait éprouvé un extrême contentement qui l'ait entraînée à s'adresser de nouveau à lui sans qu'il y ait un nouveau motif. Il appartient alors au prêtre, qui doit être un homme libre et détaché autant qu'il le peut de lui-même, d'éprouver la légèreté des motifs de sa dirigée et de l'amener sans dureté, avec la douceur du Christ, ou selon la manière qui convient à la force ou à la faiblesse de l'âme conduite, à un renoncement plus grand d'elle-même.

Mais il arrive aussi — c'est la deuxième hypothèse — que la religieuse qui a éprouvé ce contentement d'une direction lumineuse et sûre ait de nouveaux et sérieux motifs de retrouver son directeur et de lui redemander conseil. La délica-

tesse de sa conscience ne va-t-elle pas l'incliner à renoncer au conseil, pourtant véritablement utile, quelquefois même urgent, sous prétexte qu'elle éprouve déjà, ou craint d'éprouver, quelque sentiment d'amitié pour son directeur ? Si elle a confiance en son directeur et si celui-ci est un homme de Dieu, il y a tout lieu de penser qu'elle a avantage à ne pas lui cacher les mobiles complexes de l'aide qu'elle vient chercher auprès de lui. Les intentions inavouables, ou plus difficiles à avouer, qui ne devraient pas justifier par elles-mêmes le recours au directeur, sont quelquefois exorcisées par cette seule loyauté. Mais elles peuvent ne pas l'être. Et la religieuse, comme de l'autre côté le directeur, doivent savoir ce qu'il faut demander à la direction spirituelle et ce qu'il est légitime ou non d'en recevoir. Que tout d'abord la religieuse demande conseil à son directeur pour la question qu'elle se pose loyalement, qu'elle ne cherche pas à correspondre avec lui pour le seul motif d'éprouver quelque contentement à cette correspondance, mais à l'inverse, qu'elle ne renonce pas non plus sans autre raison à un bien certain, celui de recevoir une lumière qui lui manquerait hors de cette direction, sous prétexte qu'elle éprouve beaucoup de joie à recevoir ces conseils et de bons sentiments à l'égard de celui qui les lui donne. Quel être humain n'éprouverait de la joie à recevoir une bonne chose : une chose qu'il estime et reconnaît bonne ? N'est-ce pas même quelquefois parce qu'il en est joyeux qu'il la reconnaît bonne ? Surtout si cette chose lui est essentielle, si elle concerne le salut et la libération de son âme, si elle est une question de vérité et de bien pour celui qui ne veut que la vérité et le bien ? Si la réponse à ces questions n'était évidente, il ne serait que d'entendre certaines saintes parler de leur directeur, et en premier lieu sainte Thérèse d'Avila qui a tant écrit sur la direction spirituelle des religieuses. Avec quelle pureté et aussi avec quels sentiments d'amitié et d'attachement profonds, elle parle de son directeur, le P. Jérôme-Gratien de la Mère de Dieu[3] et elle lui écrit! Quels sentiments avait pour son « père » saint Dominique la Sœur Cécile du couvent de Saint-Sixte à Rome, ou pour saint Bernard certaines de ses correspondantes cisterciennes! On ne peut interdire à l'âme d'éprouver de l'amitié

3. Cf. à ce sujet M. Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila,* Paris, Éd. du Seuil, 1950, p. 289.

pour celui qui lui fait du bien. Dieu a fait l'amitié de telle sorte qu'il est de sa nature de commencer à naître là où l'âme reconnaît en autrui le bien qui est en elle ou le bien que précisément elle cherche et désire. Mais il appartient à la sagesse et à la prudence du directeur de conduire la religieuse dans la voie de la seule « amitié » qui convienne en un tel cas. Dieu ne demande pas à l'âme de renoncer à aimer, comme elle doit aimer et comme il est impossible ordinairement qu'elle n'aime pas, mais de renoncer à tout égoïsme et à toute « recherche » de son propre contentement.

Si les rapports de direction doivent se poursuivre — ce pourrait être la troisième hypothèse — les sentiments d'amitié peuvent se développer comme par surcroît dans le cœur de la religieuse et ils peuvent aussi n'être pas absents chez le directeur. Cela peut donner lieu alors à cette véritable amitié, sans doute très rare, mais que nous avons rencontrée chez plusieurs saintes comme sainte Thérèse d'Avila. Il est nécessaire alors que chacun apprenne à aimer comme il le doit, c'est-à-dire à placer son amour dans son seul et unique et ferme vouloir : que la religieuse *veuille* d'abord son propre bien et ne s'adresse à son directeur que pour ce bien-là ; qu'elle veuille aussi le bien de son directeur et se réjouisse des grâces qu'elle reçoit par lui, ou que lui-même peut recevoir. Que surtout elle ne s'attarde pas à considérer en elle une autre inclination que celle de son propre vouloir. Certes, elle n'a pas à s'attrister parce que sa nature est touchée, ou même émue, du bien fait à son âme. Il n'y a là rien d'anormal. Mais elle n'a pas à s'y attarder non plus, ou à y chercher quelque complaisance. Qu'elle se réjouisse plutôt de son vouloir (vouloir de la vérité qu'elle demande et reçoit, vouloir de son propre bien, y compris, cela va sans dire, de ce bien qui l'entraîne à prier pour toutes les intentions de l'Eglise et à les aimer toutes), même si son vouloir se trouve soutenu et conforté, de fait, par la complaisance de sa nature. Elle devrait aimer tout autant la vérité et le bien si, par hasard, sans même que ce soit explicable, elle n'éprouvait plus vis-à-vis de celui à qui elle demande cette vérité les sentiments d'amitié du début.

De son côté, le directeur doit aussi être sur ses gardes, ou du moins — ce qui est la meilleure manière d'être sur ses gardes — tenir bien en mains les rênes de son propre vouloir. Qu'en lui, comme en la religieuse à qui il veut seule-

ment apporter la vérité et la connaissance de ce qui est bien, ne domine que le vouloir. Que son inclination majeure, dominante, et dominatrice, soit toujours ce vouloir de vérité et de bien. Tant mieux s'il éprouve aussi de la joie à communiquer la vérité, tant mieux s'il éprouve quelque bon sentiment naturel envers celle que par son ministère Dieu libère et fait croître en sa grâce. Tant pis si, parfois, il n'éprouve que beaucoup de peine et de labeur et d'effort, s'il a du mal à se faire entendre, s'il doit vaincre quelque lassitude. Que l'inclination naturelle accompagne ou n'accompagne pas son vouloir de bien, de toutes façons ce n'est pas cette inclination qu'il cherche et ce n'est pas elle qui doit dominer en lui. Il veut la vérité, il veut le bien, c'est tout. En fait d'amour, il ne veut que l'amour spirituel qui est vouloir de bien et de vérité. En fait d'inclination, il ne veut que l'inclination de son esprit qui est le vouloir. Telle est la première règle des rapports entre prêtre et religieuse dans la direction. Elle vaut d'ailleurs pour toute direction féminine, mais elle doit être spécialement reconnue dans la conduite des religieuses. Un saint prêtre, en effet, éprouvera spontanément plus d'inclination pour une âme totalement livrée au Christ, claire et sans détours, que pour une personne du monde à demi pratiquante. Et de même la religieuse.

L'amitié qui résulte de la direction est bonne lorsqu'elle naît de dialogues utiles et nécessaires, mais elle doit être « voulue » et voulue seulement à la place où elle doit être et demeurer.

Le domaine de la prudence.

Cette remarque faite, une difficulté surgit qui peut devenir un nouvel inconvénient, ou un obstacle, à la direction spirituelle des religieuses. Nous avons constamment supposé, en effet, dans ce que nous venons de dire que l'amitié était née de questions utiles et nécessaires. Seules de telles questions justifient la direction des religieuses. Nous avons dit aussi que dans l'inclination, ou que dans l'amitié, qui pouvaient résulter de la direction, seule pouvait être désirée l'inclination du vouloir (du bon vouloir, il va sans dire), ou l'amitié qui unit spirituellement deux volontés éprises du Christ. Mais il peut se faire que le recours à la direction particulière soit inutile ou ne soit pas nécessaire et que la religieuse, en y recou-

rant, se fasse à elle-même illusion sur ses propres mobiles. Il peut arriver que l'âme soit incapable d'accéder au vouloir dans lequel doit se terminer l'inclination, ou l'amitié, et qu'elle éprouve une inquiétude légitime de l'empire que prend sur elle, malgré elle en quelque manière, l'inclination qu'elle éprouve envers son directeur.

Il est difficile de donner des règles précises en une matière dont les limites sont presque impossibles à définir. Quand dira-t-on que le recours au directeur est inutile ? — Lorsque la réponse aura déjà été donnée une fois ? Mais si le nouveau contexte fait croire, sincèrement, à la religieuse que la réponse donnée une première fois n'est plus valable ici ? Peut-être la religieuse est-elle scrupuleuse, mais peut-être ne l'est-elle pas et a-t-elle seulement du mal à saisir la portée d'une règle générale ou à saisir l'esprit de la loi. Peut-être encore les conseils que la religieuse désire avoir apparaissent-ils objectivement très simples ; mais peut-être la religieuse a-t-elle cependant besoin d'être éclairée précisément en ces domaines parce que l'affectivité, par exemple, ou la tentation, ou certaine faiblesse psychologique, ou la contagion en son esprit d'une sorte d'inquiétude physiologique ou biologique lui cachent en partie la simplicité des réponses. Et de même, quand dira-t-on que l'âme est dominée par l'emprise d'une inclination sensible et incapable de vouloir ? Si elle ne peut vouloir aujourd'hui, ne le pourra-t-elle pas demain ? Doit-on conclure à l'échec ou prendre simplement patience ? Peut-être croit-elle ne pas vouloir, simplement parce que le vouloir, comme tout amour, nous est obscur : nous connaissons mal notre vouloir ou, du moins, nous l'apprécions souvent mal. C'est pourquoi il faut plutôt lui demander de vouloir que de savoir si elle veut ou de peser exactement son vouloir.

En tout cela, la direction est affaire de cas. Et donc de prudence de la part du directeur. La prudence n'est pas la vertu des timorés, elle est au contraire celle de ceux qui prennent les grandes initiatives et qui portent les responsabilités ; elle est en particulier la vertu des chefs et des directeurs. Mais quel que soit celui qui la possède, elle est la vertu des *cas particuliers*. C'est pourquoi elle est spécialement la vertu du bon conseiller. Elle est donc affaire de science, d'expérience ; de sens des réalités, de Dieu et des âmes. Cela veut dire qu'un bon directeur ne s'improvise pas et qu'il n'y a pas de règles

toutes faites à lui donner en dehors des articles de la foi, des commandements de Dieu, des connaissances de la théologie et des données élémentaires de la psychologie. Cela veut dire que dans le domaine de la prudence qui est celui du directeur, nous ne pouvons répondre aux questions posées que par des orientations générales, des exemples, des suggestions.

En tel cas particulier, le directeur interrompra une correspondance qui lui apparaît inutile pour le bien de la religieuse, même si les questions semblent objectivement valables. En tel autre cas, il poursuivra une direction qui, pourtant, ne pose que des questions simples et « objectivement » sans difficulté. Tantôt il renverra la religieuse à sa supérieure de qui les conseils en telle matière de vie commune relèvent davantage. Tantôt, en certaines matières qui échappent normalement à sa compétence, il conseillera à la religieuse, si cela est possible, de consulter un psychothérapeute ou un médecin.

Il est particulièrement délicat de la part du directeur de parler à la supérieure de la religieuse dirigée (nous disons dirigée et non pas entendue en confession). Mais cela peut quelquefois se faire, soit que la religieuse le désire et que ce soit opportun, soit qu'elle y consente, soit que la supérieure veuille elle-même parler au directeur. Bien qu'en général il fera mieux de tenir la religieuse au courant du fait de cet entretien, sinon de son contenu, sa prudence indiquera au prêtre si — presque toujours — il n'est pas préférable, voire nécessaire, de se taire. De toutes façons, le directeur est tenu à une spéciale discrétion et réserve lorsqu'il écoute quelque personne lui parler de la religieuse dont il est le guide, *a fortiori* s'il est amené par hasard à parler d'elle sans que celle-ci le sache.

Voilà donc quelques cas. Il est évident qu'il y en a d'autres. Quelquefois, par exemple, la religieuse pourra utilement s'adresser à son confesseur et n'a pas besoin d'entretenir une correspondance avec un directeur qui, peut-être, la connaît moins. Il appartient à celui-ci de le lui dire ou suggérer. Dans un autre cas, ce pourra être le contraire, et il sera utile à la religieuse d'avoir un directeur en dehors du confesseur habituel de la communauté. Parfois, la direction, pourtant très bonne et utile, peut jeter un léger trouble dans la commu-

nauté, soit par la jalousie, la curiosité, ou l'esprit partisan qu'elle suscite dans la communauté[4]. On juge de l'arbre à ses fruits. Une communauté devrait avoir tout à gagner de ce que certains membres bénéficient d'une direction sacerdotale particulière. La « bonne direction » n'est pas entièrement bonne si elle apporte le trouble non directement de la religieuse, mais de sa communauté et, par contrecoup, d'elle-même qui appartient à cette communauté ainsi troublée et inquiète. Peut-être le directeur (ou la religieuse) n'a-t-il pas été assez discret. Peut-être aussi est-ce la faute de telle ou telle, inspirée par l'esprit d'envie ou de dénigrement. Quoi qu'il en soit, il est du rôle de la supérieure de mettre bon ordre en sa communauté. Certes, elle doit le faire en tout respect des âmes et en toute crainte de Dieu. L'intervention de la supérieure est ici d'autant plus délicate qu'elle n'est pas entièrement juge en matière de direction d'un de ses sujets. C'est précisément parce que les conseils de la supérieure ou ses directives spirituelles ne sont pas nécessairement toujours suffisants que l'Eglise autorise les religieuses à choisir le confesseur à qui, pour certaines fautes, elles veulent demander d'éclairer leur conscience, ou que l'Eglise permet, en des conditions variables selon les institutions, certains recours extérieurs. A moins que la mesure ne s'impose avec évidence, la supérieure doit donc être particulièrement prudente, c'est-à-dire ici humble, respectueuse des voies de Dieu, circonspecte, si elle doit envisager d'arrêter certaines relations de direction. Elle peut être avisée en ce cas de demander elle-même conseil soit aux religieuses de son « conseil », soit à un autre prêtre.

Les nuances que nous sommes obligés d'apporter dans la considération de ces seuls cas particuliers montrent que l'exercice de la direction spirituelle, soit du côté de la dirigée, soit du côté du directeur, est difficile et comporte un certain nombre d'inconvénients. Mais il faut reconnaître aussi que la principale utilité d'une analyse de la direction des religieu-

4. Pour éviter qu'un sentiment obscur de jalousie ne corrompe le jugement des religieuses, le conseil du prêtre est quelquefois opportun. — De toutes façons, que la supérieure se garde de conclure qu'elle doit interdire toute correspondance relative à la direction. La tentation est grande de passer des effets d'un cas particulier à une loi générale. Il faut y résister. Toute chose bonne comporte aussi un risque. Sous prétexte de supprimer un seul cas d'ivraie, n'empêchons pas partout le froment de pousser.

ses n'est pas d'énumérer ses avantages. Personne n'a besoin de décrire longuement les avantages qu'il y a à se mettre à table et à manger lorsque l'on a faim et que l'on veut vivre. Au contraire, il est utile de prémunir les gourmands contre les mets ou les boissons qui ne font pas de bien à l'organisme. Il est bon pour une âme de chercher la lumière et de la demander lorsqu'elle a faim de vérité et crainte de prendre le chemin de l'erreur. Surtout si la Vérité, qui est le Christ, lui est plus chère que tout. Et cela suffit pour dire l'utilité de la direction particulière, parfois même sa nécessité. Essayer de dire les points sur lesquels les religieuses ont ordinairement besoin de direction spirituelle serait de peu d'utilité. Celles pour qui tout est heureusement simple pourraient ne pas le comprendre et il faudrait beaucoup de développements et précisions pour les leur expliquer. D'autres, consciemment ou inconsciemment, entendant parler de ces sujets, pourraient avoir envie de recourir à un directeur pour l'interroger en ces domaines qui leur étaient simples auparavant. Telles apprenant que certaines interrogent leur directeur en des cas de conscience où l'obéissance entre en jeu, se demanderont, quelquefois, en toute bonne conscience, si elles ne peuvent aussi discuter certains ordres, pourtant simples et indiscutables. D'autres, entendant parler de la direction des âmes mystiques, contreferont sans même s'en rendre compte certaines formes de langage ou certains comportements intérieurs de quelques mystiques et seront contentes d'avoir à en traiter avec leur directeur.

Personne, certes, ne doit prendre son parti de fixer les âmes dans une certaine ignorance, de les empêcher de croître, selon la vocation de chaque congrégation, en toute connaissance de foi. C'est le rôle de l'évêque et aussi celui de la supérieure que de veiller à l'instruction continue et à l'éducation spirituelle des religieuses. Mais à l'intérieur de cette instruction spirituelle, largement distribuée, à chacune selon sa grâce, selon le chemin où Dieu la mène, de chercher la vérité et de vouloir de tout son cœur le bien que Dieu veut pour elle. Dans cette quête de la Vérité, et des vérités, y compris des vérités pratiques qui la concernent, beaucoup de moyens sont à la disposition de la religieuse. La direction sacerdotale, là où elle est possible et dans les limites que nous avons dites, en est un.

Fr. A.-M. Henry, O. P.

DU RÔLE
DU DIRECTEUR SPIRITUEL
AUPRÈS D'UN PÉNITENT EN PSYCHOTHÉRAPIE

Des efforts faits depuis une décade pour informer le clergé de la psychologie dynamique et pour faire accepter, en même temps, dans les milieux catholiques l'idée qu'un traitement psychanalytique puisse être bienfaisant et légitime, résulte que les prêtres catholiques se trouvent avoir à assumer de plus en plus fréquemment en France, et davantage encore dans certains pays comme ceux qui sont soumis à l'influence anglo-saxonne, la direction spirituelle de sujets soumis par ailleurs à une psychothérapie.

D'excellentes études comme celle du R. P. Beirnaert dans « Direction spirituelle et Psychologie », cahier des *Etudes Carmélitaines* publié en 1953 [1], ont déjà apporté les principes de base pour guider le confesseur dans une telle situation. Plus récemment, le docteur Ringel, de Vienne, a traité de cette question dans le petit ouvrage *Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger* qu'il a écrit en collaboration avec le théologien von Lun [2], ouvrage dont nous ne saurions dire qu'il nous satisfasse pleinement par ailleurs, mais qui contient à ce sujet plusieurs remarques pertinentes. Il n'en reste pas moins que règne encore dans les esprits, du côté des thérapeutes comme du côté des ecclésiastiques, une certaine incertitude laquelle aboutit à des prises de position extrêmes toujours dangereuses et souvent fort dommageables.

1. Chez Desclée de Brouwer, à Paris.
2. Chez Herder, à Vienne.

Nous songeons, par exemple, à ce psychiatre ami d'un pays voisin qui nous déclarait récemment, en présence de plusieurs de ses jeunes confrères : « Quant à moi, quand je prends un malade en psychothérapie, j'écris à son confesseur et le mets en présence d'une sorte d'ultimatum : ou bien vous vous engagez à ne plus donner à partir d'aujourd'hui aucun conseil à ce pénitent et à lui administrer purement et simplement l'absolution sacramentelle, sans exiger autre chose de lui qu'une vague formule d'accusation et sans ajouter vous-même aucune espèce d'admonition, du moins jusqu'à nouvelle indication de ma part, ou bien j'oriente ce malade vers un autre confesseur qui voudra bien se ranger à mon avis et suivre cette ordonnance. » A l'extrême opposé, l'on pourrait placer les directeurs de conscience qui prétendent assumer eux-mêmes la psychothérapie et ressentent comme une intrusion et une usurpation le traitement entrepris par le psychanalyste. « La confession n'est-elle pas par elle-même suffisamment cathartique, protestent-ils, et la psychanalyse n'est-elle pas un pauvre ersatz de celle-ci, inventé dans les temps modernes pour un monde qui a oublié le chemin du tribunal de la pénitence ? »

Entre ces deux positions se situent les nombreux prêtres et médecins qui cherchent des formules de collaboration dans le respect des rôles, des responsabilités et des droits de chacun, tâtonnent et réussissent plus ou moins parfaitement. Enfin il y a ceux qui se méconnaissent purement et simplement ou bien qui nient tout bonnement le problème.

Nous ne prétendons nullement apporter des lumières complémentaires sur ce sujet, encore moins fournir une solution définitive. Nous voudrions plutôt, après avoir écarté les prises de position extrêmes, soulever nous-mêmes quelques questions et tout au plus envisager des principes de solution tels que nous les voyons. C'est ce que nous a demandé la direction de cette revue dans le dessein d'amorcer un échange de vues et d'inviter d'autres confrères à apporter eux-mêmes leur expérience et leurs suggestions dans ces colonnes.



Disons donc d'abord qu'aucune des deux solutions extrêmes plus haut recensées ne saurait évidemment nous satis-

faire. Peut-être un confesseur peut-il envisager, avec certains scrupuleux par exemple, d'accepter ou de conseiller pour un temps une formule schématique d'accusation. L'abstention complète de la confession (Janet qui n'était pas un Père de l'Eglise le déclarait déjà en son temps) ne saurait constituer une solution définitive ni même, à notre avis, acceptable pour un temps prolongé. Nous ne pensons pas qu'un psychanalyste vraiment au fait et de la psychanalyse, d'une part, et, d'autre part, du rôle exact du confesseur, ait à redouter pour son malade le confessionnal, ni même le confesseur et ses admonitions pourvu, bien entendu, que le prêtre, de son côté, tout en remplissant pleinement ses fonctions, reste strictement à sa place. A la limite pourrait-on admettre l'exigence de certains médecins psychiatres qui réclament pour quelques jours, voire quelques semaines, une coupure totale entre leur patient et ses relations habituelles, le prêtre étant provisoirement tenu à l'écart comme le sont alors les parents et amis. Mais une telle attitude sort, en tout cas, à notre avis, des règles d'une psychanalyse « orthodoxe ».

A l'opposé, nous ne saurions approuver davantage l'attitude du prêtre qui confond les rôles et prétend les assumer l'un et l'autre. Comme l'a dit très justement le R. P. Beirnaert dans l'article précité, « un prêtre qui voudrait psychanalyser son dirigé ferait finalement de la mauvaise psychanalyse et de la mauvaise direction ». Il montrerait, en effet, qu'il n'a compris ni le véritable sens de la psychanalyse, ni celui de la direction spirituelle. Soigner un individu ou, plus exactement, l'aider à *se* guérir est une chose — et c'est là le rôle du psychothérapeute. Celui-ci permettra au sujet de comprendre en quoi il est malade et non pas pécheur. Alors apparaîtra d'autant plus clairement la culpabilité véritable. Absoudre le même individu en l'aidant d'abord à *se* repentir est une autre chose — et c'est là le rôle du prêtre. Celui-là permettra au sujet de comprendre en quoi il est pécheur et non pas malade. Alors apparaîtra d'autant plus aisément ce qui est coupable, et non pas pathologique. Au terme de sa maladie, le même sujet trouvera le psychothérapeute qui l'aide à rencontrer l'apaisement dans la guérison. Au terme de son péché le même sujet trouvera le prêtre qui l'aide à retrouver la paix de Dieu dans l'absolution qui pardonne la faute et qui restaure. L'on voit à quel point il serait dommageable et faux de prétendre identifier l'un avec l'autre. Ni

la psychothérapie, ni la confession n'auraient en définitive à y gagner, ni surtout le pécheur ou le malade.



L'on ne saurait davantage nier le problème purement et simplement et se contenter de déclarer qu'aucune difficulté ne peut être soulevée puisque si claire est la distinction et la répartition des rôles.

Il est bien entendu qu'un certain nombre de principes fondamentaux demeurent acquis et ne sauraient guère souffrir d'exception. Par exemple, il est sûr que le prêtre doit, en règle générale, inspirer au malade la confiance dans son psychothérapeute et qu'inversement le psychothérapeute maintiendra le malade dans la confiance vis-à-vis de son confesseur, sans pour autant, ajoutons-le, que le sujet puisse avoir l'impression d'une sorte de collusion de l'un et de l'autre, encore moins, bien entendu, de vases communicants. Ceci vaut, pensons-nous, si des dispenses ont été données par le malade à l'un et à l'autre quant au secret par lequel ils sont respectivement liés. Il n'est pas prouvé, en effet, qu'un sujet qui a déclaré un jour à son confesseur et à son psychothérapeute : « Vous pouvez tout vous dire à mon sujet », soit nécessairement enchanté le lendemain ou le surlendemain d'éprouver le sentiment que chaque confidence fait écho dans la double résonance.

Il nous semble également clair que le prêtre ne doit pas interroger son pénitent sur ce qui se passe en psychanalyse, pas plus qu'il ne demanderait systématiquement à une femme en traitement gynécologique comment se comporte son médecin ou son infirmière. Le directeur de conscience doit supposer à priori que tout se passe « normalement » dans l'un comme dans l'autre cas, donc que le psychothérapeute respecte la dignité et la pudeur de son client comme le gynécologue celles de sa cliente, tout en entreprenant courageusement les explorations nécessaires.

Les problèmes peuvent commencer à se poser quand le pénitent lui-même les pose. Les plus courants sont ceux qui résultent du transfert positif ou négatif et c'est là qu'un confesseur éclairé des principes de base de la psychologie profonde et connaissant, en théorie au moins, les modalités du

déroulement d'une psychothérapie peut éviter de s'inquiéter outre mesure. Il est, en effet, classique qu'une malade s'éprenne ou, plutôt, croie s'éprendre à un moment donné de son psychanalyste, et classique aussi qu'un sujet ressente à certains jours de l'irritation, du dégoût, voire du découragement à l'endroit du traitement et de l'aversion même violente à l'égard du même psychothérapeute. Il semble que, classiquement, rien d'autre ne soit à faire que de tranquilliser sans insister dans le premier cas, et de soutenir le courage du malade en l'encourageant à persévérer dans la seconde hypothèse.

Plus délicat serait le rôle d'un prêtre qui croirait avoir des raisons sérieuses de soupçonner que, dans l'un ou l'autre cas, il y a des torts réels de la part du psychothérapeute et que les inquiétudes du malade sont fondées. Ne faudrait-il pas alors qu'il s'informe quelque peu ? La réputation générale du thérapeute en question pourrait d'ailleurs l'aider éventuellement à vérifier les dires du pénitent. Mais, surtout, s'il connaît bien lui-même son dirigé, pourra-t-il se rendre compte de l'objectivité ou de la subjectivité des faits et deviner dans quelle mesure le psychothérapeute prête ou non par sa propre attitude à ces attitudes positives ou négatives du sujet. N'oublions pas qu'un psychanalyste orthodoxe, par exemple, « ne fait rien », du moins en un certain sens et du moins pendant la première partie de l'analyse.

Qu'il y ait des charlatans qui se parent du titre de psychothérapeutes et qui donnent à leurs patients des conseils inacceptables tant du point de vue, d'ailleurs, de la thérapie que de la morale, cela, hélas! ne saurait être nié pas plus qu'on ne peut nier absolument qu'il y ait des prêtres médiocres; mais il faut admettre que ces cas doivent être ou devenir de plus en plus l'exception et il faut surtout recommander au malade d'exercer un choix prudent et judicieux avant de s'embarquer dans le traitement onéreux autant que délicat que constitue notamment une psychanalyse.

Egalement délicate à résoudre est la crise signalée classiquement et ayant trait maintenant à la foi plus qu'aux « mœurs » et à la raison plus qu'à l'affectivité, encore qu'elle engage, en fait, l'une et l'autre. Là encore, nous partageons l'avis du R. P. Beirnaert et pensons que le confesseur doit éviter de s'inquiéter outre mesure et, encore plus, d'éveiller ou d'accroître l'anxiété du sujet en cours de psychanalyse. Si le

psychothérapeute est chrétien, ou tout au moins respectueux des valeurs spirituelles, surtout s'il est un bon psychanalyste, l'on doit penser que ce qui est actuellement entamé chez le pénitent n'est pas la foi au sens fort et plénier du mot, mais bien plutôt une religiosité et crédulité infantile, magique, dont le malade doit, normalement, ne se dépouiller que pour atteindre à une foi adulte bien autrement authentique et solide. Or, l'un des éléments, pensons-nous, qui puisse le plus efficacement l'aider à franchir ce cap sans trop de difficultés est précisément la sérénité de son confesseur et l'attitude forte de celui-ci dans une foi qui soit précisément éclairée et adulte.

Cela ne veut absolument pas signifier, là encore, que cette évolution vers une « maturité théologale » pour ainsi dire, soit sans problèmes ni sans périls. Qui oserait affirmer que la croissance, même physique et même normale, s'opère sans difficultés ni sans crises ? Or, il s'agit ici non seulement d'une croissance, mais d'une évolution laborieuse vers la guérison à partir du pathologique. Le prêtre aura donc un rôle délicat à jouer pour restaurer ou, mieux, instaurer une notion des véritables valeurs là où régnait précédemment un « univers morbide de la faute » et de pseudo-valeurs érigées à la faveur de mécanismes de défense névrotiques. L'éducateur spirituel et ministre religieux aura là un rôle d'une importance capitale.

Encore faudra-t-il, et cela ne va pas nécessairement tout seul, que le psychothérapeute admette de son côté l'importance de cette restauration sans l'assumer lui-même pour autant et favorise, sinon encourage, l'accès de son malade non seulement aux sacrements, mais à la direction et à l'éducation religieuses. Disons et répétons qu'un véritable psychothérapeute catholique ou simplement spiritualiste devra admettre, comme un principe, l'exercice, par un éducateur ou un ministre religieux, de cette fonction indispensable.



Plus délicat enfin serait le cas du confesseur d'un enfant pris en psychothérapie. Nous avons vu, hélas! dans ce domaine, de graves erreurs de part et d'autre. Pour n'en citer

que quelques-unes, nous pensons à ce médecin d'un centre de caractériels qui interdisait récemment aux enfants l'accès aux sacrements, en particulier à celui de pénitence, sous prétexte d'éviter tout traumatisme et tout conflit d'influences. Et nous songeons aussi à cet aumônier, peu averti, hélas! en la matière, qui semait la consternation dans un centre d'observation par ses interventions moralisantes illustrées d'une eschatologie moyenâgeuse. Dans un cas comme dans l'autre, il y avait évidemment abus de pouvoir, incompréhension... ou incompétence. A cela se mêle parfois, comme c'est le cas d'ailleurs chez les adultes, une sorte de conflit d'influence plus ou moins conscient, le psychothérapeute craignant que le prêtre ne contrecarre l'établissement du transfert par sa propre figure « paternelle » et le directeur de conscience en retour craignant une certaine « concurrence ». Un peu de réalisme et de désintéressement de part et d'autre devrait permettre de résoudre un tel conflit, la conviction aussi que, de toutes manières, c'est au propre père de l'enfant qu'appartient en dernier ressort et que doit revenir en fin de compte une telle influence. Surtout il s'agit pour le prêtre comme pour le psychothérapeute de tendre à la libération vraie de l'enfant et, en visant d'abord son propre bien, de le rendre en définitive à lui-même.

Nous laisserons de côté les réflexions évidemment assez choquantes de certains auteurs à propos de la foi religieuse ou des convictions morales de l'enfant. Il faut reconnaître qu'il y a chez Mélanie Klein ou Marie Bonaparte de quoi alarmer les plus tolérants des théologiens ou des moralistes. Cela confirme seulement ce que nous disions plus haut à propos de la nécessité de bien choisir le psychothérapeute et le centre de psychothérapie, même pour un adulte, mais encore plus, bien entendu, s'il s'agit d'un enfant ou d'un adolescent. Les parents ont à être, sur ce point, informés et, éventuellement, mis en garde.

Il en va de même pour tous les éducateurs de l'enfant, le clergé et pour les responsables des centres eux-mêmes. Voici, à ce propos, quelles ont été les conclusions d'un colloque récemment organisé par la Commission Médico-Sociale et Psycho-Pédagogique[3] du Bureau International Catholique

3. Dont le signataire de cet article est le secrétaire général.

de l'Enfance et relatif aux méthodes de psychothérapie infantile :

1° *En ce qui concerne la formation des psychothérapeutes :*

a) Une formation psycho-pédagogique de base accompagnée d'une maturité et d'une certaine expérience professionnelle en éducation paraissent requises pour aborder la formation particulière au psychothérapeute.

b) Cette formation psychopédagogique de base à exiger de tout psychothérapeute, quel qu'il soit, médecin ou non médecin, devrait comporter des études approfondies de niveau universitaire, en psychologie, en psychopédagogie générale et en orthopédagogie.

c) Sur cette formation de base du psychothérapeute devraient intervenir des études en même temps qu'une formation spéciale et approfondie en psychopathologie et en psychothérapie (théories — méthodes et techniques).

d) Formation de base et formation spécifique devraient être reçues dans un centre de formation reconnu.

e) Un psychothérapeute catholique devrait être non seulement informé et formé au plan théorique et technique de façon perfectionnée, mais devrait être une personnalité sensibilisée aux valeurs qui entrent en jeu dans la pratique de son art en même temps qu'éclairée particulièrement de ce qui a trait à la doctrine de l'Église en matière des droits de l'enfant et de la famille.

2° *En ce qui concerne le statut des psychothérapeutes :*

a) La psychothérapie ne devrait être pratiquée que par du personnel qualifié.

b) Le statut du psychothérapeute définissant ses droits et ses devoirs devrait être élaboré.

3° *En ce qui concerne la création et le fonctionnement d'un centre de psychothérapie :*

Quelle que soit la formule adoptée :

a) Le recrutement du centre devrait être assuré de telle sorte que la psychothérapie ne soit exercée que par du personnel répondant aux critères plus haut définis.

b) Lorsque, faute d'un psychothérapeute catholique de compétence reconnue du point de vue scientifique, l'on estimera devoir faire appel à un psychothérapeute non catholique, il faudra tenir compte soigneusement de la personne, de son esprit authentiquement scientifique, de son attitude à l'égard de la dignité de l'enfant, et de son sens propre des valeurs.

c) En toute éventualité, le centre ne considérera pas sa tâche comme accomplie avec le rétablissement de l'équilibre psychique de l'enfant, mais il favorisera l'ouverture du sujet aux valeurs morales et religieuses. Pour cela, dans toute la mesure compatible avec le secret professionnel, il fera bénéficier les éducateurs des constatations faites au cours de l'examen et du traitement.

En revanche, quand le choix a été sérieusement opéré, les parents, les éducateurs, les divers responsables ont à être soutenus et encouragés non seulement pour entreprendre, mais pour que soit poursuivie et menée à bien la psychothérapie de l'enfant. Le prêtre aura, là encore, pensons-nous, un rôle à jouer. Trop d'enfants abandonnent, par la faute de leurs parents ou de l'entourage de ceux-ci, un traitement en cours au moment où s'amorçait une amélioration. Or le conseiller ecclésiastique peut alors peser, dans l'un ou l'autre sens, d'une façon qui risque fort d'être décisive, qu'il soit le directeur du jeune sujet, celui de l'un ou l'autre des parents ou même de toute la famille... Puisse-t-il bien peser ses paroles et ne pas prendre d'attitude insuffisamment considérée. La vie psychique et spirituelle d'un être est souvent l'enjeu d'une telle décision qui engage gravement la responsabilité de ceux qui la prennent.



Nous aimerions, répétons-le en terminant, bénéficier sur tous ces points de l'expérience et des réflexions de nos confrères, tant il est vrai, encore une fois, que nous nous posons, quant à nous, ces problèmes bien plus que nous ne prétendons les résoudre. L'extension de la psychothérapie est un fait indéniable duquel le clergé moderne devra, tôt ou tard, tenir compte. Puisse-t-il être préparé à accomplir pleinement sa fonction propre dans l'œuvre de la restauration psychique à laquelle prêtres, éducateurs et psychothérapeutes sont intéressés de façon différente, mais complémentaire. Puisse, pour cela, chacun comprendre, estimer et faciliter le rôle de l'autre en excluant tout esprit de dénigrement, de concurrence ou de monopole. Nous pensons, quant à nous, qu'une solide information de chacun sur le rôle exact des autres doit faciliter une telle coopération. Mais cela réclame de chacun

bienveillance et accueil sans interdire, pour autant, à chacun de garder sa lucidité, bien au contraire, ni sans amener aucun des intéressés, bien au contraire, à prétendre assumer les fonctions de l'autre.

A ces conditions la guérison psychique d'un malade trouvera son couronnement dans un accès ou un retour à la vie religieuse et morale. Inversement, cette vie morale ou religieuse et l'œuvre du prêtre ou de l'éducateur pour y introduire et y faire progresser le même malade trouveront la base sans laquelle, pour ne pas être vains ou, du moins, sans mérite, leurs efforts risqueraient fort d'être, humainement parlant, inefficaces.

Humainement parlant, disons-nous, car Dieu est évidemment assez puissant pour tirer le bien du mal, pour faire un saint de l'homme psychiquement malade... et un martyr de son directeur de conscience, même si celui-ci pêche par maladresse ou par ignorance. Mais l'on ne peut s'empêcher de penser que Dieu veut la guérison de l'homme qui souffre et, pour cela, la coopération confiante et loyale de tous ceux qu'il a associés à son œuvre de résurrection et de vie.

Henri Bissonnier.

NOTE SUR UNE DIMENSION OUBLIÉE DU SACREMENT DE PÉNITENCE

Les progrès de la sociologie religieuse, si encourageants soient-ils, nous laisseront toujours insatisfaits en ce qui concerne le sacrement de pénitence : on pourra compter le nombre de pénitents, apprécier leur âge, leur milieu social, etc., mais ce qui serait le plus intéressant pour en tirer des conclusions pastorales, à savoir les dispositions intimes du pénitent, la fréquence et la régularité de ses confessions, sa fidélité au même confesseur, son attention à suivre ses directives, tout cela échappe pratiquement au sociologue.

Cependant, l'expérience des confesseurs nous révèle que, pratiquement :

1. Une grande partie des pénitents qui se présentent à nous à Pâques et aux grandes fêtes sont très peu enracinés dans l'Église : ils ont la foi, sans doute, mais beaucoup n'ont même pas avec le prêtre et la communauté chrétienne le contact régulier de la messe du dimanche sur le plan cultuel; et l'immense majorité n'a avec le prêtre ou les autres chrétiens aucun contact sur un autre plan de la vie religieuse.

2. Les chrétiens qui se confessent régulièrement et d'une manière relativement fréquente font preuve d'une réelle bonne volonté; le plus souvent, ils écoutent avec docilité les avis du confesseur. Mais, quand on les interroge, il n'est pas rare de les entendre avouer qu'en dehors de ces confessions et de leur présence aux offices, ils n'éprouvent aucunement le sentiment d'être rattachés à l'Église visible. Il est même quelquefois surprenant de constater à quel point des chrétiens dont

la vie morale est irréprochable sont ignorants des grands faits de la vie actuelle de l'Église, en dehors des manifestations liturgiques; de ces manifestations ils saisissent surtout l'aspect extérieur; du mystère qu'elles actualisent, ils n'ont souvent qu'une idée sommaire et abstraite.

Ces constatations obligent à poser un problème qui ne serait pas résolu par la « direction de conscience », au moins dans la plupart des cas : il met en cause, nous semble-t-il, la manière même dont les fidèles comprennent le *sacrement* de pénitence — et la manière dont nous-mêmes, prêtres, le comprenons.

I

L'AVEU

Notre rôle n'est évidemment pas d'extorquer des aveux au pénitent. Il vient le plus souvent avec une bonne volonté certaine — comme le montre le soin avec lequel il accuse des péchés matériellement bien caractérisés ou sur lesquels porte habituellement la prédication. Les péchés, selon lui, sont des infractions à la *loi* de Dieu, et la plupart conçoivent celle-ci comme une sorte de catalogue de préceptes d'autant moins urgents qu'ils sont plus généraux.

Notre rôle n'est-il pas de faire comprendre au pénitent que, au contraire, *plus un précepte est général plus il est urgent*, que la charité réduite par beaucoup au service que l'on rend ou devrait rendre au voisin est vraiment universelle, que personne ne peut en être exclu, qu'elle doit être le *moteur* de toute notre vie, que la justice ne nous intéresse pas seulement dans ses ultimes déterminations (seule, dit-on, hélas, couramment la commutative oblige à restitution)[1] mais commande toute notre vie sociale — et que *nous sommes en état de péché quand nous refusons de nous élever à ce plan où se prennent les grandes orientations de notre vie.* On pourrait dire paradoxalement qu'il s'agit moins de savoir si l'on a enfreint tel ou tel précepte que de voir si l'on est *dans le plan de Dieu* — et c'est au total beaucoup plus exigeant.

1. Sur ce point particulier, voir l'article très suggestif du R. P. Dognin, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* de janvier 1955.

Vus sous cet angle, les péchés contre le sixième commandement risquent de perdre la place disproportionnée qu'ils tiennent dans beaucoup d'aveux et dans l'esprit de beaucoup de confesseurs. Quand toute la vie (personnelle, familiale, professionnelle, sociale, politique) est vécue dans un climat d'intense charité, de don de soi effectif aux autres, des fautes matériellement lourdes font probablement beaucoup moins sortir du Plan de Dieu qu'une vie mesquine, sans horizon, où l'on ne relève pas de grosses infractions aux catalogues de nos missels[2]. Peut-on croire qu'une telle vie réponde au vœu du Seigneur disant : « Croissez et multipliez-vous, remplissez la terre » quand, refusant l'onanisme, elle refuse en même temps les charges et les soucis de la famille; qu'elle réponde à la parole : « Dominez la terre » quand, en se gardant de la jalousie, de l'ambition, elle renonce aussi à tout ce qui peut paraître un risque; qu'elle fasse écho à la parole de Jésus : « Faites aux autres ce que vous voudriez que l'on vous fît » si elle trouve dans le refus de tout engagement temporel le seul moyen possible de rester intègre; qu'elle suive l'ordre du Maître : « Allez prêcher l'évangile à toute créature » si, pour sauver son âme, elle se refuse à sortir du cercle des « bien pensants »[3]?

II

LE FERME PROPOS

Le confesseur qui a éclairé son pénitent sur les dimensions réelles de sa foi et les exigences corrélatives de la charité doit obtenir de lui non seulement un *bon* propos, mais un *ferme* propos. Et il doit l'aider le plus possible à le tenir.

Il ne s'agit donc pas seulement de lui adresser une « exhor-

2. Nous avons essayé, pour notre part, de modifier ces catalogues en nous efforçant de faire sentir comment les grandes orientations rappelées plus haut peuvent se traduire concrètement à notre époque, en rédigeant avec le R. P. Lebret, *Rajeunir l'examen de conscience* (Éditions ouvrières, 1952).

3. « Un certain ordre bourgeois est si tentant : il supprime l'inquiétude religieuse pour la remplacer par la sécurité des pratiques, la pauvreté évangélique par l'ostentation des dons du « superflu », l'Action catholique par les « bonnes œuvres », la charité par la « distinction », le Verbe de Dieu par les « bonnes idées », l'humilité par la douce certitude d'être « l'élite », etc. » P. Lyonnet, *Écrits spirituels,* p. 255.

tation *adaptée* » — encore que ce soit fort désirable — mais de lui fournir le milieu qui l'aidera à vivre de la grâce. Et ici nous touchons un point fondamental : les directeurs spirituels cherchent, en effet, à orienter leurs dirigés en leur fournissant un soutien spirituel (association de prières par exemple), en les écartant de certaines activités dangereuses pour leur foi, en les poussant à des activités bien choisies où ils se dépenseront avec générosité. Tout cela a sa valeur, mais ne doit pas être réservé à ceux qui ont un « directeur » : tout pénitent vient se réconcilier non seulement avec Dieu, mais avec l'Église, et c'est l'Église qui doit, providentiellement, lui fournir ce milieu de grâce dans lequel sa vie chrétienne pourra s'épanouir. Se faire absoudre, c'est retrouver, reprendre sa place dans l'Église, ou mieux occuper *toute la place* qui vous revient dans l'Église, l'Église universelle, bien sûr, mais par l'intermédiaire de l'Église locale ou de la cellule d'Église la plus proche, sociologiquement parlant.

La résolution du pénitent doit porter non seulement sur son désir de plaire à Dieu, mais sur sa volonté d'insertion réelle, d'insertion active, dans l'Église, telle qu'elle existe, telle qu'elle se fait. On pourrait même dire que cette volonté de s'insérer dans l'Église est une preuve de la sincérité du désir de servir Dieu.

Cela implique que le confesseur cherche avec son pénitent les possibilités *réelles* pour lui de s'insérer activement dans une Eglise concrète à sa portée. Il faut donc, d'une part, une Eglise vivante qui sera un soutien pour celui qui vient de témoigner à Dieu sa volonté d'entrer dans son Plan ; d'autre part, chez le pénitent, le désir de trouver une communauté parfaite où il n'y aurait qu'à se laisser porter, pour faire le bien, mais une communauté qu'il concourra à former[4].

Le confesseur doit donc savoir ce qui existe, ce qui se fait réellement dans les milieux où il confesse. Ce n'est pas parce

4. On pourrait rapprocher ce que nous disons ici de l'exhortation de saint Augustin aux nouveaux baptisés : « Choisissez donc pour les imiter les gens qui craignent Dieu, qui entrent dans l'Église de Dieu avec crainte, qui écoutent avec soin la parole de Dieu, la retiennent dans leur mémoire, la ruminent dans leur réflexion, l'accomplissent dans leurs actes [...] Et que votre cœur ne dise pas : Où trouver de tels hommes ? Soyez tels et vous en trouverez de tels [...] Commence à bien vivre, et tu verras combien de compagnons t'entoureront, de quelle fraternité tu te féliciteras. » (*Sermon 228*, P. L., XXXVIII, col. 1101-1102, cité et commenté dans la revue *Efficacité* de février 1954, pp. 45-47.)

que l'on confesse un jeune ouvrier qu'on doit lui dire : « Allez à la J.O.C. » Il faut savoir si la J.O.C. existe là où l'on est, si dans l'état où elle est, le jeune en question y trouvera la cellule d'Église dont il a besoin à ce moment-là et s'il est, lui, en état d'y entrer.

On devine ce que devient dans ces conditions « l'exhortation adaptée » : un dialogue, où confesseur et pénitent découvrent en même temps le Plan de Dieu sur l'âme de ce dernier et l'Église dans laquelle cette âme s'épanouira, où elle trouvera non seulement la grâce, mais une prière fraternelle, un milieu qui informe, redresse, soutient et aide à prendre sa place dans le monde.

Il va sans dire que la paroisse traditionnelle — Église locale — sera malheureusement, dans bien des cas, incapable de remplir ce rôle : sa liturgie, ses prédications sont loin de fournir la nourriture spirituelle dont aurait besoin celui qui, s'étant bien confessé, veut vraiment changer de vie et, d'autre part, ses habitués sont loin de constituer la vraie communauté capable d'aider un chrétien non seulement à se défendre contre les dangers du monde, mais à devenir apôtre dans ce monde. Qu'on n'en conclue pas, pour autant, qu'il faut orienter vers l'Action Catholique tout pénitent qui manifeste de bonnes dispositions. Dans bien des cas, ce qu'il faudra trouver avec lui, ce sont des solutions d'attente, des Églises-relais, des petits groupes, voire des personnes qui seront le chemin vers la paroisse et l'Action Catholique dans lesquelles doivent s'enraciner et œuvrer les chrétiens devenus militants.

III

CONCLUSIONS PASTORALES

Tout ce que nous venons de dire implique de la part des confesseurs une attitude fondamentale qui pourrait se résumer en deux propositions très simples :

1. Avoir davantage en vue le *Plan de Dieu* que la *Loi de Dieu*. Il est, certes, très utile de connaître le droit canon et d'être fixé avec précision sur les opinions des moralistes sur telles questions difficiles. Mais il est plus important d'être capable de donner les grandes orientations qui commandent toute la vie. Que de confesseurs embourbent les pénitents

dans les détails et oublient l'essentiel : « Tu aimeras le Seigneur... et ton prochain comme toi-même ».

2. Avoir toujours le souci de construire l'Église. Elle est le milieu dans lequel nous devons nous efforcer d'insérer les chrétiens, mais elle est aussi l'édifice qu'il nous faut bâtir.

En donnant l'absolution, nous faisons avancer l'Église invisible parce que nous remettons une âme en amitié avec Dieu; mais cette introduction dans l'Église invisible doit correspondre à un progrès de l'Église visible.

Est-il utile d'ajouter, en terminant, qu'une des qualités principales du bon confesseur est le désintéressement? Le pénitent qui s'adresse à lui (souvent ou par hasard) n'est peut-être pas appelé à travailler dans la paroisse ou dans les groupes dont il s'occupe : voulant réaliser le Plan de Dieu, construire non *son* Église, mais l'Église de Jésus-Christ, l'Église universelle, il se réjouira que le ministère de la confession lui donne l'occasion de convier des chrétiens à une tâche dont il ne recueillera pas les fruits : « Autre est celui qui sème, autre celui qui moissonne. »

Fr. Thomas Suavet, O. P.

LA RENAISSANCE DE LA LIBERTÉ *

On ne peut parler sérieusement de la « renaissance » de la liberté sans élucider auparavant la question de sa « naissance ».

Dans notre expérience, la liberté se présente à nous sous deux aspects. Le premier envisage le jeu de la liberté dans le déroulement de notre vie, dans son conditionnement extérieur et intérieur : c'est l'aspect objectif de notre situation dans ses déterminismes et son jeu possible.

Le second aspect est celui de l'acte par lequel nous nous accomplissons en nous déterminant nous-même : c'est l'aspect subjectif de la liberté par lequel nous nous engageons dans une action que nous faisons nôtre.

Ces deux aspects peuvent être distingués. Il peut arriver, en effet, qu'une décision libre et parfaitement personnelle soit prise sans aucune liberté objective. A l'inverse, une absence totale de liberté objective n'engendre pas automatiquement une décision claire et libre sous ces deux formes... Sous ces deux formes et à chacun de ses degrés, la liberté peut se trouver plus ou moins entravée par des obstacles. De nos jours, il peut se faire aussi que la manière la plus directe et la plus frappante sous laquelle la liberté se présente à notre expérience humaine soit cette liberté de décider ceci ou cela qu'on nomme « liberté de choix ». Mais ce n'est là ni l'essence, ni la marque propre de la liberté.

De ce point de vue, la liberté de l'homme au Paradis se manifeste déjà, elle aussi, comme une liberté incom-

* Cet article a paru dans la revue allemande *Neues Abendland* (septembre 1953) qui a bien voulu nous autoriser à en publier la traduction française.

plète, incomplète dans la mesure même où est incomplet son être tout entier. De même que son être portait encore en soi la possibilité de tendre vers le néant, sa liberté était capable de se décider en faveur du faux, c'est-à-dire de l'irréel. Par là était amorcé ce processus de dégradation toujours plus avancé de la liberté que saint Paul a décrit de façon si expressive (Rom., 1, 18-32) et qui s'achève dans la mort définitive, signe de la complète liquidation de la liberté (Rom., 6, 23).

Ainsi, si l'on voulait voir une caractéristique essentielle de la liberté dans la décision qui se porte vers un acte dépourvu de sens, on la dégraderait par là même au niveau de l'absurdité, ou, du moins, on considérerait son mauvais usage, sa corruption et sa destruction comme des caractéristiques de son essence. Pour éviter semblable méprise, on ne partira donc pas de la suspecte liberté de choix, mais bien de la situation objective de notre être libre[1].

I

LE CONCEPT GREC DE LA LIBERTÉ

Historiquement — si nous faisons abstraction de la liberté perdue du Paradis —, la liberté paraît s'être tout d'abord constituée dans l'antiquité grecque comme l'antithèse de la dépendance et de la soumission à un maître, comme l'opposé du sort des esclaves ou encore des citoyens qu'ont dominés un tyran ou une puissance étrangère. Cette antithèse rend possible une claire définition de la liberté. Celle-ci est alors la situation d'une personne ou d'une société à qui est garanti le plein pouvoir de disposer de sa vie. Afin que ce pouvoir ne dégénère pas en un arbitraire absurde, le principe d'ordre unificateur de la collectivité fut garanti par le *nomos* sur lequel s'alignaient les particuliers et la société. Par lui était réglée

1. Voyez à ce sujet J. Pinsk, *Schritte zur Mitte*, Paulus Verlag, Recklinghausen, 1950, pp. 110 ss. L'article que voici est extrait du Cahier 9 (septembre 1953) de la revue *Neues Abendland*, pp. 535 à 544. Il s'intitule *Das Erbe der Söhne* et contient la substance d'un exposé fait à la session annuelle de l'Abendländischen Akademie d'Eichstatt, le 31 juillet 1953 sous le titre *Wiedergeburt der Freiheit*.

la bonne conduite des particuliers et de la collectivité. Du fait que l'être même du particulier, comme de la société, se trouvait saisi et représenté par ce *nomos*, la liberté qu'il réglait apparaissait comme la possibilité non-contrariée de se représenter et de se réaliser soi-même.

Hérodote rapporte que, lorsqu'il se fut enfui à la cour du roi de Perse, Démaratus, le roi détrôné de Sparte, dit à Xerxès :

> Vous autres, Lacédémoniens, certes, vous êtes libres, mais vous ne l'êtes pas en toutes choses. Car la loi (*nomos*) est votre seigneur (*despotes*) et, devant lui, vous éprouverez plus de crainte que devant toi n'en éprouvent tes sujets [2]. La liberté antique n'est donc jamais « liberté par rapport à la loi ni contre la loi, mais sous la loi » [3].

Lors même que, dans la pensée hellénique tardive, la liberté est davantage conçue comme venant de l'intérieur et de l'esprit, elle garde encore en elle la caractéristique essentielle de la liberté grecque : l'indépendance à l'égard de toute volonté extérieure, la libre possibilité de disposer de soi. Dans la vie pratique, ce qui réalise cette liberté, c'est que l'homme rejette entièrement tout ce dont il n'a pas vraiment le pouvoir de disposer et qu'il choisit librement ce qu'il ne peut changer. Le sage stoïcien révèle excellemment sa liberté dans le mépris qu'il porte aux choses qu'il ne lui est pas donné de commander. De ces dernières fait aussi partie ce que Dieu lui prend ou lui impose à l'encontre de sa volonté. Logiquement poussée à bout, cette attitude conduit donc (quoique sur une base évidemment très étroite) à la souveraine autonomie, à la souveraine affirmation de soi de l'homme en face de Dieu.

A partir de ces faits, on pourrait dire que, du point de vue historique, la naissance du concept de liberté est une conséquence de l'esprit grec. Les Grecs eux-mêmes ne considéraient-ils pas la liberté au sens qu'on vient de définir comme le bien le plus spécifique de leur peuple ?

C'est ici que l'acharnement avec lequel ils ont lutté

2. Hérodote, Hist. VII, 101; trad. all. dans *Klassiker des Altertums* (2 vol., 1911, G. Müller, München), II, 193.
3. Schlier, dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, II, 485.

> pour leur indépendance politique trouve son explication, de même que trouve la sienne le mépris dont ils payaient les barbares, les Perses en particulier, de ce qu'ils n'étaient pas libres comme eux, mais maintenus comme des douloi (esclaves) sous la domination de despotai (souverains)[4].

Ces deux choses, la liberté elle-même et le fait que, informée par le *nomos*, elle ne dégénère pas en arbitraire mais demeure liberté, constituent la grandeur de la conception grecque de la liberté. Cette grandeur ne peut plus être dépassée par les hommes; aujourd'hui encore, face à toutes les formes de despotisme oriental, on trouve en elle un critère de la spiritualité et de la règle de vie occidentales sur lequel on ne saurait se méprendre.

Il est cependant caractéristique que Platon utilise tranquillement le mot usuel « douleuein » (servir comme un esclave) non seulement pour désigner le manque de liberté des barbares, mais encore pour exprimer le rapport qu'entretiennent les Grecs avec la loi. Dans ce rapport, il exige donc un assujettissement inconditionnel — voyez plus haut la citation d'Hérodote! — sans cependant que s'y mêle aucune saveur de mépris ou de dégradation pour les hommes. Ceci n'est rendu possible que par ce fait que la loi est essentiellement la projection et l'expression concrète de l'être véritable de l'homme dans l'idée. L'homme lui est donc assujetti de la même manière qu'il est assujetti à soi-même. Mais par là aussi — quelque magnifiques que soient sa découverte et son contenu — la liberté grecque demeure dans les limites de l'humain. Comme toutes les valeurs créées, elle a besoin, pour parvenir à son plein accomplissement, d'une renaissance.

II

LA LIBERTÉ JUIVE

A côté de la liberté grecque, à côté de tous ou presque tous les concepts et formes actuels de liberté des autres

4. Rengstorf, dans G. Kittel, *op. cit.*, II, 265.

peuples, une forme entièrement nouvelle apparaît dans l'histoire : la liberté du peuple de Dieu de l'Ancien Testament. La liberté israélite a son fondement dans la promesse directe et dans l'intervention directe de Dieu dans l'histoire. Dieu choisit ce peuple comme sien, pour qu'il voie le peuple qui lui appartient en propre. Par là, il lui garantit fondamentalement son indépendance à l'égard des autres puissances et les paroles divines proclamées par les prophètes renouvelleront toujours cette garantie divine. Pour tenir la place de beaucoup d'autres textes, citons à ce sujet celui-ci :

> Ne crains pas, Israël. Vois donc, je te délivre de la terre lointaine, et ta postérité du pays de votre captivité : Jacob revient et trouve le repos, il vit en sécurité et personne ne l'épouvante plus. Oui, je suis à tes côtés, oracle de Yahweh — pour te sauver (Jer., 30, 10-11).

La liberté juive fut effectivement instaurée par cet événement que Dieu rappelle perpétuellement : Il est Celui qui a *fait sortir Israël de la terre d'Egypte, de la maison d'esclavage* (Ex., 20, 2). La spécificité de la liberté israélite repose sur ce fait et sur la promesse divine qui, constamment, revient l'expliquer. Grâce à cette liberté, le peuple de Dieu se savait indépendant de toute puissance terrestre ; bien plus, à cause du pouvoir universel de son Roi-Messie, il se croyait appelé à être le maître de tous les peuples. Ainsi l'avait annoncé Isaïe :

> Les peuples déferleront vers ta lumière (levée à Jérusalem) et les rois vers l'éclat de tes rayons... vers toi se dirigera la richesse de la mer, les trésors des peuples viendront à toi (60, 3, 5).

Appuyés sur de telles promesses et conscients de l'alliance spéciale de Dieu, les Israélites ont supporté sans faillir leurs asservissements temporaires aux peuples païens. Avec un courage fanatique, ils ont essayé de regagner leur liberté par des soulèvements répétés contre la souveraineté romaine. Et maintenant encore, dans les quinze chants de louange de la prière commune du matin, voici comment prie le Juif persécuté et brimé : *Loué*

sois-tu, Éternel notre Dieu, Seigneur du monde, qui ne m'as pas créé pour être esclave.

Aussi la liberté juive n'a-t-elle pas, comme la grecque, son fondement dans la souveraineté personnelle de l'homme; elle le trouve dans le rapport particulier qui la rattache au Seigneur de l'Alliance. Dans ce rapport, c'est à la grandeur universelle de son Dieu qu'Israël est renvoyé, à l'inverse du Grec qui devait, pour maintenir sa liberté, se lier à l'étroite assise de son être personnel.

Mais, d'autre part, le rapport qu'Israël entretient avec la grandeur de Dieu rend bien claire sa dépendance : en aucune manière il ne peut y avoir un droit à cette grandeur. Ainsi Dieu demeure-t-il — si l'on peut ainsi parler — le « dominateur étranger ». Il en est un signe : c'est qu'Israël est placé sous sa Loi, et cette Loi n'est pas, comme le nomos grec, la représentation idéale que le peuple se donne de lui-même : elle est une volonté étrangère qui vient d'en-haut.

L'insuffisance de la liberté de l'Ancien Testament sera clairement mise en lumière dans la polémique qui sera menée dans tout le Nouveau Testament, et pas seulement par le seul saint Paul, surtout contre l'esclavage de la Loi et donc contre le manque de liberté de l'ancienne Alliance.

Quand saint Paul rappelle énergiquement *la liberté dont le Christ nous a libérés,* il pose là en quelque sorte l'antithèse de l'état de vie de l'Ancien Testament qui fut *une détention sous le joug de l'esclavage* (Gal., 5, 1). Et Jésus lui-même a rappelé aux Juifs que leur ascendance abrahamique ne leur assurait pas encore la définitive liberté. Oui, pour Jésus, l'Israël de l'Ancien Testament, malgré son élection divine, est encore un esclave auquel seul, en tant que « Fils », il peut apporter la véritable liberté : *Si le Fils vous délivre, vous serez véritablement libres* (Jn, 8, 36).

Ainsi s'avère-t-il, tant pour la liberté juive que pour la grecque, que, chacune dans son genre, elles sont encore en esclavage et qu'elles ont besoin de renaître à la vraie liberté.

III

RENAISSANCE ET LIBERTÉ CHRÉTIENNES

Il est sans cesse question ici de « renaissance de la liberté ». Il faut entendre cette expression de manière aussi sérieuse et aussi affective que Jésus dans son entretien avec Nicodème (Jn, 3, 1-6). Ici, la renaissance n'est pas qu'un quelconque changement s'opérant sur l'identique base humaine. Il s'agit d'une effective, d'une véridique, d'une réelle rénovation qui s'opère dans l'homme au baptême. Par le baptême, il devient dans le Christ une *nouvelle création*. Il est explicitement établi par là que *l'ancien s'en est allé et que tout est devenu nouveau* (2 Cor., 5, 17). Aussi bien cette rénovation embrasse-t-elle tout l'être spirituel et corporel de l'homme; c'est la *nouveauté de la vie* (Rom., 6, 4) sur toute la ligne et dans toutes ses dimensions. Désormais, cette rénovation dans le Christ, acquise au baptême, est la véritable et unique réalité humaine et cosmique qui vaille aux yeux de Dieu (Gal., 6, 15; Eph., 2, 15). Seule aussi cette renaissance de l'homme rend possible et significative la renaissance de la liberté, car dans sa qualité comme dans son intensité, la liberté dépend en toute circonstance de l'être de son sujet : plus l'être est parfait, plus l'est aussi la liberté; plus l'être est imparfait, plus imparfaite aussi est sa liberté.

Ainsi l'essence de la liberté demeure-t-elle toujours la même : un être donné sans obstacle ni pression de l'extérieur et qui est de l'intérieur adéquat à laisser pénétrer une manifestation. Ceci vaut pour Dieu comme pour les créatures douées de raison. La différence consiste en ce que Dieu, à cause de son être infini, est aussi infiniment libre, tandis qu'à l'être créé limité et dépendant n'est jamais possible qu'une liberté limitée de manière correspondante, une liberté dans la dépendance. Mais par là le concept et le phénomène « liberté » demeurent inaccomplis — ceci est visible dans la liberté grecque comme dans la juive —, il demeure un manque qui, du côté de l'homme, ne peut être supprimé ni par l'entraînement ascétique, ni par la croissance. Avec tout cela, en effet,

l'homme demeure dans la dépendance et l'étroitesse constitutives de sa nature. L'achèvement effectif de la liberté ne s'obtient que dans un effectif renouveau de tout l'homme, c'est-à-dire par la « naissance d'en-haut ».

Mais, d'autre part, dans cette connexion, il apparaîtra également que la renaissance effective de l'homme — il n'est plus alors « chair » mais « esprit » (Jn, 3, 6) — requiert simultanément pour lui une forme nouvelle de liberté. A qui est *né du sang, et de la volonté de la chair et de la volonté de l'homme*, la liberté de la chair suffit. Mais celui qui est *né de Dieu* peut aussi entrer dans la liberté de Dieu. Ainsi la renaissance de l'homme est-elle indissolublement liée à la renaissance de la liberté. Mais l'une comme l'autre sont fondées dans la rédemption de Jésus-Christ. Grecs et Juifs doivent y recourir pour accomplir leur humanité, mais pour achever aussi par là leur liberté.

IV

SPLENDEUR ET NOUVEAUTÉ DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

Il est un fait qui, déjà à lui seul, montre combien la liberté appartient essentiellement aux biens du salut que le Christ a apportés aux hommes. C'est que les mots du groupe « liberté » (*eleutheria*) sont repris pour la « rédemption », spécialement lorsque le côté négatif de celle-ci doit être mis en relief (Rom., 6, 18-22 ; 7, 3 ; 8, 2)[5]. De même, la liberté apparaît aussi clairement — et même peut-être plus clairement encore — comme l'élément déterminant de notre salut lorsque les termes « acheter », « payer la rançon », occasionnellement en rapport avec le rachat des esclaves, sont employés pour désigner l'action du rédempteur (I Cor., 6, 20 ; 7, 23 ; Gal., 3, 13 ; 4, 5 ; 2 Pt., 2, 1 ; Ap., 5, 9 ; 14, 3)[6]. La même remarque vaut pour l'expres-

5. Le mot grec *eleutheria* rappelle son étymologie (« appartenance au peuple ») par laquelle est exprimé le fait de « n'être pas esclave ». Le mot « Freiheit » se rattache à une racine qui se retrouve dans les mots « Freund », « Friede », « freien » (au sens de « rechercher »), dont la signification première est « ce qui est aimé, chéri ». Cf. SCHLIEN, *loc. cit.*, pp. 492-500.
6. BÜCHSEL, dans G. KITTEL, *op. cit.*, I, 125-128. Sur l'ensemble

sion « rançon » (Mc, 10, 45; Mt., 20, 28) par laquelle Jésus désigne le sacrifice de sa vie.

De même devons-nous considérer l'état définitif de salut dû à la rédemption essentiellement comme liberté. Ceci résulte, pour ne citer que ce passage, de l'enseignement de saint Paul selon lequel la création tout entière *sera délivrée de l'esclavage de la corruption pour accéder à la liberté de la gloire des enfants de Dieu* (Rom., 8, 21). La liberté gagnée par le Christ persiste donc dans la gloire, dans la *doxa* qui est donnée aux rachetés en tant que fils de Dieu. La liberté nouvelle procurée par le Christ et la gloire de Dieu sont mises sur le même plan : ce fait rend bien claire la contradictoire dans laquelle entre toute autre forme de liberté humaine, que ce soit la liberté purement humaine des Grecs ou la liberté de la théocratie de l'Ancien Testament.

Il est facile de déterminer en quoi consiste la nouveauté de la liberté apportée par le Christ à l'aide des facteurs qui lui sont apposés et qu'elle annule : c'est du péché, de la mort, de la loi et des puissances démoniaques de ce monde que le Christ nous a libérés. Ces facteurs sont tous inconciliables avec le nouvel état de liberté, alors qu'ils doivent bien s'arranger avec la liberté grecque aussi bien qu'avec la juive; le pieux israélite aussi bien que le sage grec y restaient exposés. C'est ce qu'il faut approfondir de manière sérieuse et conséquente si l'on veut tant soit peu être en mesure d'apprécier la nouveauté de cette *liberté dont le Christ nous a libérés*, si l'on ne veut pas, entraînés par la similitude du mot, rabaisser la liberté chrétienne au plan de la liberté commune des hommes. C'est de manière radicalement différente qu'il faut la considérer.

Ainsi, méthodiquement, l'un après l'autre, pièce à pièce, ôtons de ce portrait de l'homme qui nous est familier ce que le Christ en a supprimé pour nous libérer : la mort, le péché, l'influx des puissances anonymes, donc inquiétantes, la loi enfin. Quel est alors cet être que nous avons devant nous? Un homme sans mort, donc impérissable et délivré de sa précarité; un homme sans péché,

K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu im der Verkündigung des Neuen Testament* (Heidelberg, 1949), 135-142, 150-166.

donc d'une limpidité et d'une authenticité absolues ; un homme en qui et sur qui ne règnent pas de puissances hostiles ; un homme sur qui ne pèse pas non plus la loi (même si cette dernière conséquence, tant au point de vue théorique que pratique, nous paraît insolite, est-ce une raison pour ne pas la voir ?) Ainsi avons-nous devant nous un homme sans tentation, sans affliction et sans assujettissement, donc sans péché et sans désordre. Quel être chimérique ! Et pourtant, n'est-il que chimérique ? N'est-il pas au contraire suprêmement réel, si toutefois la parole de Dieu est plus qu'un vain discours, si elle est efficace et, au sens propre du terme, créatrice.

Cherchons les paroles du Seigneur et de la Révélation qui nous assurent que nous ne sommes plus dans la mort, que nous sommes sans péché, que nous ne sommes plus la proie de puissances hostiles à Dieu, et que nous sommes libres à l'égard de la loi. Cherchons à nous les rappeler afin que nous obtenions d'éprouver de quelque manière dans la foi *la gloire de la liberté des enfants de Dieu*. Telle est notre liberté, en effet : ce n'est pas une fiction, mais notre réalité la plus profonde : la liberté chrétienne !

V

« VÉRITÉ » ET FILIATION DIVINES, SOURCES DE NOTRE LIBERTÉ

Demandons-nous maintenant comment un changement aussi radical de la liberté a pu se produire. Ce sont, avant tout, deux facteurs qui ont apporté la renaissance de la liberté à l'humanité. Ces deux facteurs sont la conséquence de deux phrases d'un discours de Jésus qui nous est rapporté dans l'Évangile de saint Jean : *Si vous demeurez dans ma parole vous serez vraiment mes disciples et vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera... Car si le Fils vous libère, vous serez vraiment libres.*

Toute la portée de ce rapport de la « vérité » à la liberté nous échappera si nous n'entendons la vérité que dans son sens coutumier de « ce qu'on comprend dans un acte de connaissance bien ordonné ». Jean désigne en fait par

« vérité » la réalité divine qui est l'antithèse du monde, dans laquelle se trouve l'homme, et qui ne lui devient accessible que par la révélation. La « vérité » est la réalité divine dans sa communication, dans le dévoilement personnel de Dieu, dans Sa révélation. Quand Jésus exprime la vérité, ce qui est exprimé dans l'identité de la parole de Dieu... signifie qu'Il dévoile à l'homme la réalité divine, seule vraie Vie qui donne la Vie véritable... La « vérité » est aussi, en tant que réalité divine, une puissance active... Dans l'usage grec, l'adjectif « vrai » signifie « authentique » et « propre ». Le mot « vrai », au delà du sens formel de « authentique » et « propre », contient le sens de « qui est au delà », « qui surpasse le monde », « divin »[7].

Voici ce qui en découle : Celui qui « demeure » dans la parole de Jésus — c'est tout autre chose que d'accueillir cette parole de temps en temps —, celui-là « demeure » dans la vérité divine et bénéficie par là de la liberté qui lui corrrespond. La correspondance se situe dans l'illimitation complète tant de la vérité que de la liberté divines. La réalité de Dieu est aussi illimitée que sa liberté, et l'homme y « demeure » à présent lui aussi, en être libre selon Dieu. Qu'est-ce qui conduit ainsi à la liberté ? Ce n'est pas la connaissance humaine comme telle, comme c'était le cas de la sagesse grecque avec le jugement droit qu'elle était capable de porter sur tout ce qui concerne l'homme et le monde. Pour être intacte et plénière, la liberté suppose bien davantage le domaine sans borne de la réalité divine dans lequel seul elle peut se déployer vraiment sans obstacle. L'homme qui n'y parvient pas demeure toujours dans une liberté qui n'est pas véritable. Et il faut bien se dire que toute liberté, aussi longtemps qu'elle n'est pas véritable, demeure un esclavage caché, de même que toute vie qui n'est pas véritable est une mort cachée.

C'est donc ainsi qu'il faut comprendre le mot : *La vérité* (en tant que réalité divine) *vous libèrera.*

L'homme ne peut exiger cet accès à la réalité divine : le Fils est seul à en disposer. Il est donc celui qui nous

7. A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, p. 148, Regensburg, 1948.

rend libres, et la possession de cette liberté qui se meut dans la réalité divine est essentiellement liée à la filiation. Les fils, Jésus les a incidemment distingués des étrangers au point de vue civil en déclarant : *Les fils sont libres* (Mt., 17, 26); Paul l'a confirmé dans le domaine de la grâce lorsqu'il a distingué les esclaves des fils : *Tu n'es donc plus esclave, mais fils, et si tu es fils, tu es aussi héritier grâce à Dieu* (Gal., 4, 7).

De cette filiation qui est la nôtre, il est question non seulement ici mais encore dans beaucoup d'autres passages du Nouveau Testament. Or elle ne s'opère pas n'importe comment, elle ne découle pas de présupposés du type humain courant (génération et naissance). Nous ne sommes pas encore fils de Dieu du seul fait que nous sommes ses créatures. Notre filiation est liée de la manière la plus étroite à la filiation de Jésus-Christ. Dieu, dès avant la création du monde, nous a prédestinés à devenir ses fils, et cela par le Christ (Eph., 1, 5). Ce Jésus-Christ nous a alors donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn, 1, 12) par notre liaison avec lui. Ainsi sommes-nous *nés de Dieu* (Jn, 1, 13) et, par là même, nous ne nous « nommons » pas seulement fils de Dieu : *nous le sommes* (1 Jn, 3, 1).

Notre liberté découle donc de notre filiation dans le Christ. Or, encore une fois, ceci ne confirme pas seulement la renaissance de notre liberté, conséquence essentielle de notre renaissance personnelle ; ceci ne confirme pas seulement notre nouvelle liberté ; ceci nous garantit aussi que nous aurons une indépendance véritable et personnelle dans la possession de cette liberté, et donc qu'elle sera vraiment complète.

Quand la réalité divine nous rend libres, dans cette réalité la grandeur infinie et la plénitude de Dieu se dévoilent à nous. Quand cette réalité fonde notre liberté par la filiation, par là quelque chose se trouve exprimé de la forme et de la manière dont nous sommes dans cette grandeur de Dieu, dont nous participons à son infinité et dont nous nous mouvons en Lui. Ceci signifie que, par la filiation, l'extériorité donnée à l'homme et pour l'homme se trouve radicalement supprimée en face de Dieu et par son incommensurable pouvoir. De même que le Fils de Dieu, parce qu'il s'est fait homme, est, par là

même, *venu chez les siens* (Jn, 1, 11), nous de même, parce que nous sommes faits fils dans l'infinité de Dieu, nous entrons par là dans notre politeuma, c'est-à-dire dans notre patrie (Phil., 3, 20), dans laquelle nous sommes citoyens, donc véritablement libres. La dépendance caractéristique des créatures et la limitation des fonctions sont donc supprimées dans l'être filial qui nous est donné dans le Christ et par le Christ. Ce qui est supprimé, c'est exactement cette dépendance qui dégradait la liberté juive à un point tel que le Nouveau Testament pouvait la désigner comme un asservissement et un esclavage. C'était bien là, en effet, que se trouvait le défaut spécifique de cette liberté (il en va différemment de la liberté grecque). Elle était entourée par la plénitude de Dieu, mais seulement sous la forme de la loi (Ps., 18, 1-11), elle n'aboutissait pas à la souveraine possession. Ceci était réservé à la seule filiation authentique ou, pour parler comme saint Paul, à l'Esprit du Seigneur élevé en gloire qui nous garantit la souveraine liberté (2 Cor., 3, 17).

C'est ainsi qu'il faut comprendre le mot : *Si donc le Fils vous libère, vous serez véritablement libres.*

VI

LE CHRIST NOTRE LIBERTÉ

Si la suppression de l'état humain de créature, avec la dépendance qui s'y enracine, est requis de manière certaine pour que se réalise l'authentique et pleine liberté, on ne doit pas l'entendre en ce sens que l'hybris humaine aspirerait à l'égalité de l'homme avec Dieu en le détrônant, ou que la prétention mystique célébrerait au sens du panthéisme la divinisation absolue de l'homme dans la remise de son existence personnelle. La distinction entre le créateur et la créature, entre Dieu et l'homme ne peut être supprimée : de toute façon, elle doit être maintenue.

Ce qu'on veut dire ici va dans une tout autre direction. D'une manière générale, la révélation néotestamentaire montre la volonté qu'a Dieu de conduire universellement l'homme à participer à sa vie éternelle. Dieu a transformé le mot captieux du tentateur au Paradis : *Vous devien-*

drez comme Dieu (Gen., 3, 5) en un mot véridique, en un appel plein de grâce qui est devenu réalité par l'Incarnation du Fils de Dieu. Sans que son caractère de créature soit supprimé, la nature humaine est en Jésus-Christ si complètement entraînée dans la gloire de Dieu que sa dépendance métaphysique — qui subsiste indubitablement — n'apparaît plus et semble même surmontée : Le Fils, en tant même que « Fils fait homme », siège sur le trône de son Père. L'homme est sur le trône de Dieu et participe à la puissance de Dieu. En lui, la liberté infinie, dans sa plus haute fonction, se présente à nous, authentique puissance illimitée aussi bien intérieurement qu'extérieurement. Ainsi devons-nous dire désormais : le Kyrios Jésus élevé à la droite du Père est notre liberté, et ceci dans le sens même où nous disons qu'il est notre vie et notre réalité (Jn, 14, 6; Col., 3, 3 sq.) ainsi que notre paix (Eph., 2, 14). Il est véritablement notre liberté, car de même qu'il trône avec son Père, de même nous donnera-t-il aussi de trôner avec lui (Ap., 3, 21).

« Le Christ notre liberté »! Ceci n'est pas une idée, c'est un fait, et de ce fait dépendent le monde et l'humanité, leur être et leur sens. Si donc nous ne le prenons pas en considération, nous ne pourrons pas répondre aux problèmes de notre temps qui tournent autour de la liberté des peuples et des individus. Les crises de la liberté — elles peuvent toujours se reproduire en cette époque du monde, puisqu'elles sont les symptômes de l'inachèvement de la rédemption — ne pourront être fondamentalement surmontées que par l'annonce persuasive de la liberté des fils de Dieu. Cette liberté doit être attestée aussi bien devant les peuples asservis que devant les individus spoliés de leur liberté civique. Afin d'en bannir les fausses interprétations spiritualistes, il faudra fortement souligner que cette annonce de la liberté des fils de Dieu n'exclut pas l'effort efficace destiné à rétablir aussi la liberté dans le domaine collectif et social, anticipation et reflet de la liberté du Christ. Mais il faut aussi souligner que, si la proclamation de la liberté du Christ est *un scandale pour les Juifs et une folie pour les Gentils* (1 Cor., 1, 23), nous ne pouvons rien y changer. A l'inverse aussi, cet état de choses ne change rien au fait que le Christ est aujourd'hui encore et réellement notre liberté. Si l'on

nous pose la question : « la liberté est-elle encore possible aujourd'hui ? », nous n'avons qu'une chose à répondre : confesser non seulement qu'elle est possible, mais encore, et réellement, qu'elle est : Le Christ en tant que Seigneur du monde n'est pas seulement une possibilité intellectuelle, ou pis, une illusion personnelle ; il est le plus réel des faits de la politique de tous les temps et, de façon plus générale, de toute l'histoire.

En tant que membres de notre Seigneur élevé aussi devant Dieu, nous sommes dans la liberté des fils de Dieu, car l'Alliance nouvelle est une alliance de grâce et de liberté. L'asservissement à la loi est supprimé. Cela ne signifie certes pas que nous devions et puissions faire arbitrairement ce qui contredit à la volonté de Dieu, au point de faire *de la liberté le manteau de l'iniquité* (1 Pt., 2, 16). Cela signifie bien plutôt que nous pouvons faire de la volonté de Dieu la nôtre propre. La volonté de Dieu ou ses commandements ne procèdent pas d'un arbitraire divin dépourvu de sens : ils sont l'expression de la plénitude infinie de sa vie. Si cette vie de Dieu nous est donnée en propre par la grâce, nous sommes capables de faire de la volonté infinie de Dieu l'expression de notre vie nouvelle. Ainsi cette hétéronomie de la loi qui asservissait les hommes de l'ancienne Alliance est-elle surmontée par Dieu et transformée en une autonomie de caractère spécifiquement chrétien. Insérés en Dieu et dans sa vie, vivant avec Lui de sa vie, nous n'expérimentons plus la loi sous la forme d'une volonté étrangère. C'est ainsi également que le concept de devoir se dissout dans celui d'enthousiasme. L'enthousiasme n'est pas un état psycho-somatique d'excitation : c'est la situation ontologique du chrétien qui est en-theos, « en Dieu » par la grâce et qui, avec la sobriété de l'Esprit, confesse cette vérité dans l'enthousiasme.

De même qu'il semblerait absurde à des époux que lie un grand amour de se voir rappeler leur amour et leur fidélité comme un devoir puisque cet amour et cette fidélité sont en réalité le bonheur de leur vie, de même le concept de devoir est-il fondamentalement dépassé pour l'homme élevé dans le Christ. Cet homme a compris « la loi parfaite de la liberté » — le paradoxe de la formule laisse entendre le mystère de la liberté chrétienne ! — il vit

dans la pleine liberté, car la volonté de Dieu jaillit de sa propre vie élevée en grâce. En regard, dans le Nouveau Testament, le concept de « devoir » a une signification vraiment subsidiaire. Il sert pour le cas où l'intelligence de la foi s'obscurcit ou s'égare à l'endroit de la nouveauté et de la dignité de la vie dans le Christ. Mais pour le reste, le mot de saint Augustin : « Aime et fais ce que tu veux », exprime l'illimitation de la pleine liberté chrétienne.

Libérée de toute cause intérieure ou extérieure de rétrécissement, la liberté est vraiment « née de nouveau » lorsque nous régnons avec le Christ. C'est dans la mesure où nous aurons foi en la grâce de notre liberté que constamment, en toute situation, en toute situation politique même, nous serons en état d'action de grâces devant Dieu. Il ne nous a pas appelés à être ses serviteurs, en effet, mais bien ses fils, dans la liberté.

JOHANNES PINSK.

Traduit de l'allemand
par MICHEL DUHAMEL.

PERSONNE ET SOCIÉTÉ *

Aborder le problème des rapports de la personne et de la société est redoutable, après que tant d'auteurs, l'ayant affronté, semblent n'avoir obtenu que des résultats contestables. Il faudrait tout savoir du monde et de Dieu pour situer la personne à sa juste place. A défaut d'une science universelle qui mettrait fin à toute discussion, notre meilleure chance est d'emprunter les voies les plus humbles et d'en revenir aux données les plus élémentaires de la métaphysique la plus classique.

L'individuel est un transcendantal.

Or, l'une des premières évidences du métaphysicien est que tout ce qui existe est individuel. Le ciel que voici dans sa transparence, ce diamant, ce rayon de soleil, ce parfum, cet amour, tout cela peut être désigné, montré du doigt, nommé dans sa singularité. L'individuel est l'une des cinq modalités que revêt tout existant. L'individuel est un transcendantal. Il est même, parmi les cinq transcendantaux, en très bonne place, au beau milieu d'eux tous et comme leur pivot, si du moins on accepte la doctrine selon laquelle ce qui existe est vrai, bon, individuel, réel et un. La philosophie médiévale nomme l'individuel *aliquid*. L'histoire de sa découverte n'est pas écrite ; mais, autant que je sache, pour le recensement des transcendantaux, deux listes sont venues se rejoindre,

* Cet article est extrait de l'ouvrage à paraître dans la collection hors commerce « La religieuse et les problèmes d'aujourd'hui », sous le titre *La vie commune*.

dont l'une (*unum, verum, bonum*) est apportée par le courant augustinien, tandis que l'autre (*ens, unum, aliquid, res*) est, selon toute vraisemblance, charriée par le courant arabe. Laissons aux érudits de mener plus loin l'enquête et retenons comme utile à notre propos qu'il n'est rien de ce qui existe qui ne soit individuel. Cela suffit déjà à écarter l'opposition que de grands esprits ont cru devoir relever entre l'individu et la personne. Cette opposition a connu dans les milieux catholiques français, il y a une vingtaine d'années, une fortune extraordinaire. C'était, croyait-on, une réponse aux régimes totalitaires, voire la solution de la question sociale. En fait, des revendications légitimes s'exprimaient sous des formules maladroites. Si tout ce qui existe est individuel, la personne l'est aussi. Disons même qu'elle apparaît comme le cas éminent de l'individualité : la personne est un individu si parfaitement individualisé qu'il mérite de porter un nom propre et de s'appeler Pierre, Jacques ou Jean. N'opposons pas la personne à l'individu, comme si la personne échappait à l'individualité ; mais opposons la personne à tous les individus qui n'atteignent pas à un degré de singularité aussi éminent que le sien.

Élaboration de l'individuel.

Examinons de plus près ce transcendantal *aliquid* et voyons par quels chemins nous sommes menés à reconnaître que tout ce qui existe est individuel ou, pour employer une formule moins abstraite, que parmi les existants l'un n'est pas l'autre.

A peine avons-nous énoncé ingénument cette proposition : l'un n'est pas l'autre, que le philosophe accourt. Il s'étonne. Il s'émerveille. Il admire le jeu de l'intelligence qui ne parvient à cet énoncé admirable : l'un n'est pas l'autre, qu'au terme de quatre démarches. Suivons donc dans leur progrès ces quatre étapes qui mènent à poser l'individuel. L'analyse en est fine ; mais elle introduit au cœur même du problème de la personne.

1. Ce que saisit d'abord notre intelligence, c'est l'existant. Une table, une chaise, un chat, une fleur, un rayon de soleil, c'est quelque chose qui existe et c'est de quoi amorcer le jeu de notre esprit en son tout premier et naïf exercice.

2. Mais notre intelligence s'engage aussitôt en une démarche plus complexe. Chacun des détails qu'elle a perçus est ce qu'il

est et s'oppose, de la plus radicale des oppositions, à ce qu'il n'est pas. La rose n'est ni œillet, ni jasmin, ni pervenche. Elle est ce qu'elle est et elle nie le reste. En cette deuxième démarche, l'esprit n'a encore aucune lumière sur l'individualité de ce qui existe, ni sur la multitude des existants. Il a simplement acquis le sens d'une opposition radicale entre ce qui est et ce qui n'est pas. Il sait désormais diviser.

3. Une troisième étape conduit l'intelligence à saisir que, si chaque existant s'oppose à ce qu'il n'est pas, il n'éprouve à l'intime de lui-même aucune division. La table, la vasque, la fleur est une. Aucun combat, aucune fissure, aucun tumulte en elle. En affirmant l'unité de ce qui existe, j'en écarte toute division : je le pose en son intériorité infrangible.

4. Ce n'est qu'après avoir reconnu l'unité de chacun des existants que l'esprit prononce enfin : l'un n'est pas l'autre. Alors seulement apparaît l'individuel. Alors seulement est perçue, comme telle, la multitude des choses. Mesurez bien la distance qu'il y a de cette quatrième étape à la deuxième. Nous disions : la rose n'est pas jasmin, n'est pas glaïeul, n'est pas pervenche et, ce faisant, nous usions de la plus radicale des oppositions. La rose niait toutes les autres fleurs. Mais quand chacune a été posée dans son unité, une opposition moins stricte se révèle entre toutes les fleurs de la gerbe : celle de leurs relations, de leur distinction. La rose est distincte de la pervenche ; l'une n'est pas l'autre ; elles coexistent dans un ensemble, dans un ordre, où chacune resplendit en sa singularité. A ce coup, l'individuel est conquis. Nous le tenons.

La distinction des choses n'est donc qu'une conséquence de l'unité qui les pose et ceci nous force à une conclusion d'une importance extrême : l'individualité comporte deux éléments : l'un fondamental, constitutif de l'individu et qui est son unité ; l'autre second, consécutif et qui est sa distinction d'avec les autres individus, les relations, si l'on veut, dont il jouit.

Revenons à nos exemples gracieux, à nos exemples horticoles! Chaque couleur de la rose tient son existence, son unité, son individualité radicale de la fleur qu'elle orne et revêt. Et quant à la rose elle-même, étant une substance, elle n'a point à mendier au dehors sa singularité fondamentale. Elle existe par elle-même, ou mieux, pour employer le langage de l'Ecole, elle subsiste.

Mais l'individualité de la rose ne s'affirme en tout son éclat

qu'autant que la rose s'avère distincte des autres fleurs, du cyclamen et du glaïeul, et qu'elle compose avec elles toutes un certain ordre dans le bouquet où elle jette ses feux.

L'individu se constitue. L'individu se distingue. Il y a là deux aspects de sa singularité, aussi irréductibles l'un à l'autre, dirait un métaphysicien, que la substance et la relation. De ces deux aspects, lequel l'emporte ? Est-ce l'existence et l'unité de l'individu ? Où ne serait-ce pas plutôt les rapports qu'il soutient avec les autres ? La rose a sa beauté ; la gerbe qu'elle compose, en relation avec d'autres fleurs, est plus belle et importe bien davantage, offrant déjà l'exemple de la supériorité de l'ensemble sur chacun des individus qui le composent. Mais, en définitive, ce qui justifie la fleur et la gerbe entière est au delà de l'une et de l'autre, c'est le sourire qui fleurira sur les lèvres d'une jeune fille à laquelle sera offert le bouquet. Ce sourire est infiniment désirable. C'est la réponse du chatoiement de chacune des fleurs et de toutes ensemble ou, si l'on veut, c'est ce que l'Ecole, en son langage austère, appelle un bien commun extrinsèque.

Pour égayer des analyses abstraites, j'ai parlé avec trop de poésie ; mais nous sommes en bonne position pour aborder le problème humain de la personne et de la société. Nous savons désormais qu'il y a trois aspects progressifs à ne point confondre : 1) la constitution de l'individu ; 2) la distinction de l'individu et son insertion dans un ordre ; 3) l'existence d'une réalité qui est au delà de l'individu et du groupe, extérieure à eux et leur bien à tous.

Hélas! nous ne sommes point au bout de nos peines. Il nous faut parler de l'homme, la plus complexe des créatures, un microcosme en vérité. Or, il y a, de fait, des individualités qui montent de la terre, les animaux par exemple, et il y a des individualités qui descendent du ciel ; la foi chrétienne nomme les anges. Or, il se trouve que l'homme, au niveau précisément de son insertion dans la cité humaine, est un point de rencontre des influences d'en haut et des influences d'en bas. Voyons d'abord venant de la terre ce qui contribue à faire de chacun de nous un être singulier.

L'individualité qui monte de la terre.

On voudrait être au fait de la biologie la plus récente pour montrer avec détail de quelle façon le corps humain — notre

cher corps — concourt à singulariser chacun de nous. Qu'il nous suffise ici d'évoquer à grands traits les trois facteurs charnels qui contribuent à faire de chaque homme une unique et irremplaçable créature, je veux parler du milieu, de l'hérédité et du sang.

Il vous souvient de ce qu'enseignait la philosophie médiévale quant à l'individualité des êtres matériels. L'individu, disait-on, exigeant deux éléments, l'un qui le constitue et le second qui le divise ou le distingue des autres, les corps eux-mêmes exigent, pour être individualisés, d'une part la matière première en laquelle ils subsistent, d'autre part les dimensions quantitatives qui les séparent des autres corps.

Rien de plus acceptable que cette doctrine. Il est clair que dans le cosmos, c'est son union à la matière qui permet à un corps d'être *ce* corps, de subsister, d'exister en soi et par soi. Le vase d'albâtre, la coupe de cristal est la réalisation d'une idée artistique, de soi indéfiniment communicable, et n'a sa consistance, l'impossibilité où il est d'être ailleurs *ce* vase ou *cette* coupe, que dans l'opacité et la solidité de la matière. Ainsi, appartenant au cosmos par notre corps, la chair dont nous sommes composés, réceptacle ultime de toutes nos grandeurs spirituelles, sert à nous poser en notre singularité charnelle et nous enferme en ses frontières.

Ce qui permet à un corps, non plus d'exister en lui-même et par lui-même, mais de se différencier des autres corps, ce n'est plus seulement la matière, c'est la quantité, ce sont les dimensions qui lui sont propres et grâce auxquelles il a rapport au lieu, c'est la position qu'il occupe et qui lui donne de subir les influences cosmiques d'une façon qui n'appartient qu'à lui. Deux lignes de tous points semblables se reconnaissent à la situation qui est propre à chacune et au lieu différent où l'une et l'autre s'inscrivent. Et semblablement, lors même qu'il l'aménage et le modifie, chaque homme est marqué dans sa chair par son milieu, le climat, la pression atmosphérique, l'ionisation de l'air, l'habitat et le vêtement, autant de facteurs qui particularisent un organisme vivant.

Plus encore que par le milieu cet organisme se différencie des autres, comme un jeune plant issu de l'arbre, par ses origines et la semence dont il procède. Dans son appartenance à l'espèce, l'homme reçoit une charge héréditaire, un génotype que la science moderne déclare indifférent à l'influence mésologique. Peu importe ici qu'on définisse l'espèce par la non-

fécondité de ses membres avec les membres d'autres espèces ou par un capital génétique permanent maintenu à travers le brassage continuel des gènes portés par les individus. L'homme avec son corps qui naît, qui croît, qui se reproduit, est plante, appartient à une espèce, hérite à ce titre de traits individuels.

L'homme n'est pas seulement plante, il est doué de sensibilité ; il est animal ; il est même par la délicatesse de son toucher le plus sensible des animaux. Et c'est au titre d'animal qu'il n'est pas seulement représentant d'une espèce, mais à l'intérieur de l'espèce, appartient à une race. Il est Soudanais athlétique, Hindou au corps mince et vigoureux, boy annamite au corps malinge, Japonais délié et plein d'assurance. Il serait bien séduisant — mais la crainte d'anticiper sur le progrès des sciences biologiques nous retient — de regarder la race comme le fruit tout à la fois du milieu et de l'hérédité. Parmi les caractères raciaux : couleur de la peau, des yeux et des cheveux, faciès, proportions du squelette, musculature, le sang, que chaque race prétend posséder dans un état de pureté et de noblesse exceptionnel, semble un facteur primordial. Les sécrétions internes, le milieu humoral, dont le sang est l'expression la plus synthétique et qui conditionne les mouvements de la sensibilité et tout l'univers passionnel, composent la complexion et le tempérament de chacun. Au niveau de la chair et du sang, rien de plus particulier que le tempérament. Nous serions en droit de dire : l'individu qui monte de la terre est, en dernier ressort, un tempérament.

L'individualité qui descend du ciel.

Mais il est d'autres individus — et ils sont légion — dont l'individualité est donnée d'en-haut comme un reflet du monde divin : ce sont les esprits. Chacun d'eux réalise d'une façon si éminente la singularité commune à tout existant, qu'il a dignité de personne et porte un nom qui lui appartient en propre.

Revenant à des considérations qui nous sont devenus familières, examinons d'abord comment chaque esprit est constitué dans sa personnalité, puis comment il se distingue, c'est-à-dire entre en relation avec lui-même ou d'autres esprits, finalement comment le mystère divin s'ouvre à lui. Il n'y aurait pas de personnalité si ces trois conditions ne se réalisaient.

L'esprit se constitue d'abord, se pose comme sujet et source d'une vie spirituelle du fait, dit-on communément, qu'il subsiste, c'est-à-dire n'a pas besoin pour exister d'être associé avec un autre ni d'être accueilli en un réceptacle en lequel il prenne consistance. Il existe en soi et par soi. Mais puisque la subsistance des êtres matériels est plus éclatante que celle des esprits, plutôt que de nous perdre en des discussions sibyllines relatives à la subsistance, préférons-nous parler ici de l'unité de l'esprit, de son immanence, de son intériorité infrangible, de ce fond pour lequel les mystiques ont tant d'estime et auquel ils ne voudraient cesser de revenir. Un esprit, fût-ce l'esprit humain, demeure dans son unité, ne se répand pas sur la chair au point de se séparer de lui-même, fait un appel constant à ses ressources les plus intimes. S'il n'y avait pas une présence habituelle de l'esprit à lui-même, nous ne pourrions pas dire : « Moi, je suis d'avis que... », mais il y aurait seulement un « on ne sait pas quoi » ayant telle ou telle opinion. A la racine de tout acte personnel, il y a la réalité ineffable du « je », le point par où l'esprit est donné à lui-même dans son unité et demeure en contact avec la Source créatrice. Dieu lui-même est un. Le jaillissement hors de ses mains d'un univers prestigieux ne le distrait pas de lui-même et ne porte pas atteinte à son immanence parfaite. Si le mystère trinitaire, que tiennent les chrétiens dans l'obscurité de leur foi, n'ouvrait d'autres perspectives, il faudrait dire que Dieu est constitué comme une personne dans le silence de son unité. Mais il y a trois Personnes au sein de la divinité. N'en concluons pas trop vite que la doctrine chrétienne consacre une sorte de recul et de retrait du Dieu un. Certains théologiens ne craignent pas de montrer le Père, le Fils et l'Esprit mendiant en quelque sorte à la divinité leur unité sans fissure ; car ce n'est pas sous ce jour que prévalent les Trois divines Personnes et ce n'est pas par leur indivisible substance qu'elles se distinguent et s'opposent l'une à l'autre. La première Personne cependant, le Père, l'Inengendré, le Principe sans principe, revendique comme apparentée à son rôle éternel, l'unité divine, la subsistance qu'il communique aux autres Personnes. Fort de la subsistance qui le constitue, de son unité silencieuse, il précède en quelque sorte et domine de toute son autorité et de sa majesté souveraine le torrent de vie qui coule de son sein : parce qu'il est Père, faut-il dire alors, il engendre.

Si l'on songe non plus à ce qui constitue les Personnes divi-

nes, mais à ce qui les distingue, il faudra tenir un autre langage. Que le Père éternel soit tout entier ordonné à son Fils, tout entier relation vers lui, nous force à dire : c'est parce qu'il a un Fils qu'il est Père, qu'il peut entrer en société avec lui et que le plus beau des dialogues s'établit. Car le Fils est aussi la Parole vivante en qui le Père exprime son silence éternel. Le Père parle et le Fils écoute si bien ce qu'il dit, il en est si pénétré qu'il devient cette Parole même et comme un chant plein de douceur et d'harmonie qui chante les grandeurs du Père.

C'est la Parole éternelle, c'est le Verbe qui permet le dialogue et pose la Société divine. Et pareillement, au sein de l'esprit angélique ou de l'esprit humain, apparaissent des pouvoirs distincts leur permettant de dialoguer avec eux-mêmes, ou avec d'autres esprits. Le mot esprit d'ailleurs (*mens*) ne désigne pas seulement l'essence de l'âme envisagée absolument en son unité, mais ce même fond spirituel pour autant qu'émanent de lui ses facultés distinctes (mémoire, intelligence et volonté), équipant l'esprit pour une vie de relations. La personne ne peut pas être solitaire. Il y a là un aspect de la personnalité qui a moins échappé que celui de la constitution et de l'unité de la personne à la philosophie moderne. Quand elle affirme qu'il n'y a de personnalité que là où il y a pensée et amour, conscience de soi, libre détermination de ses actes, elle n'exprime pas autre chose que la nécessité pour la personne d'entrer en relation avec elle-même et, par voie de conséquence, avec d'autres personnes et de s'insérer dans un ordre. Il n'y a société au sens propre qu'entre personnes, dans une vie d'échanges, dans un commerce amical, où chacun maîtrise son action jusqu'au bout, pose l'acte libre, autant dire l'acte individuel par excellence, singulier à l'extrême, unique, irremplaçable et qui ne se répète pas.

L'esprit, qui mérite à chacun d'être révéré comme une personne, garde en son fond, disions-nous, une inviolable unité ; il entre ensuite en relations avec lui-même et avec autrui ; mais ce qui lui vaut d'être esprit, son mystère propre réside, en définitive, au delà du dialogue, en ce qu'il est ouvert à l'Infini et communie avec autrui dans l'Infini. Une intelligence est avide de toute vérité, une volonté en appétit de tout bien. La vie de l'esprit est définie par son rapport aux transcendantaux ; c'est-à-dire qu'on ne fait pas acte d'esprit tant qu'on ne poursuit pas, à travers telle vérité, la Vérité, tant qu'on

n'aime point à travers les biens particuliers, le Bien tout court, le bien universel. Ce bien universel, on ne le rencontre pas dans la rue ; il ne faut pas l'hypostasier ; ce n'est pas Dieu. Mais c'est Dieu en attente. L'élan naturel de toute volonté vers le bien infini témoigne de la présence active de Celui qui a créé la volonté et qui l'a faite telle qu'il puisse gracieusement, lui, Bien souverain, se donner à elle. « La volonté n'a point pour objet propre un bien particulier, mais le bien universel, dont la racine est le Souverain Bien » (saint Thomas d'Aquin, *De Malo,* 16, 8). L'individu ne se constitue en son unité et n'entre en société avec autrui que pour mieux se donner au Bien infini ; communier avec tout l'univers dans l'amour du Bien suprême est le dernier accomplissement de la personne.

Le caractère.

Ceci présupposé, il est temps de voir surgir l'homme, la plus complexe des créatures, une personne à vrai dire, pour autant qu'ayant un esprit, il appartient au monde angélique et pour autant que son âme, dépassant le rôle d'animatrice du corps, émerge en des facultés spirituelles (mémoire, intelligence et volonté), est ouverte à Dieu et donne à l'homme une indépendance souveraine à l'égard du monde créé ; il est maître de son action, capable de la conduire jusqu'au bout et de poser l'acte singulier par excellence : l'acte libre. Mais, par ailleurs, l'homme est appesanti — et combien! — dans son appartenance au monde animal, par son corps. En ce corps, il reçoit d'être cet individu et non un autre. Si l'esprit humain descend du ciel à la façon de l'esprit angélique, il en diffère en ce qu'il est singularisé et devient *cet* esprit, ne disons pas *par* le corps comme s'il était issu de lui, mais *dans* le corps et dans la proportion qu'il a avec lui.

Bref, l'homme n'est ni un pur esprit, ni un pur animal ; il est un esprit dans la chair et c'est précisément à ce titre qu'il appartient à la cité terrestre. Certes, ce n'est pas notre entrée dans une communauté humaine qui nous confère la personnalité ; celle-ci est présupposée ; mais notre personnalité incluant la chair est infirme, soumise à l'éducation, à l'acquisition progressive de sa perfection intellectuelle et morale au prix d'un long apprentissage que la maison commence et qu'achève la

cité. Or, il semble bien qu'au niveau des communautés humaines, la famille et la cité, au sein desquelles l'homme ne se comporte ni en pur esprit ni en pur animal, il se trouve singularisé quand se rencontrent l'individualité qui descend du ciel et l'individualité qui monte de la terre, aux confins de l'organique et du mental, par ce qu'on nomme le caractère.

Je sais bien, en ce qui regarde le caractère, la difficulté qu'il y a d'aboutir à une définition s'imposant à tous ; les ouvrages de caractérologie, aussi remarquables soient-ils, sont loin de s'accorder. Les uns sombrent dans la morale et s'imaginent avoir décrit le caractère de Pierre ou de Paul quand ils ont énuméré ses vertus et ses vices ; mais on ne joue pas avec les mots et le mot caractère désigne une empreinte gravée ou ciselée, une configuration, un trait distinctif, de soi étranger à la moralité ; une fripouille peut ne pas manquer de caractère... D'autres identifient le caractère avec le tempérament — mais il est plus que cela — et d'autres l'identifient avec la personnalité — mais il est moins que cela ; car l'esprit, qui fonde la dignité personnelle, comporte ouverture aux choses universelles, souplesse, liberté, alors que le caractère implique, à n'en pas douter, un déterminisme. Il serait séduisant d'en revenir à la vieille théorie hylémorphique qui regarde dans les êtres composés la matière et la forme se limitant l'une l'autre. Le corps humain sert à déterminer l'esprit à être celui de tel individu ; mais, en revanche, il porte l'empreinte de l'esprit et voit ses possibilités multiples comme fixées et resserrées par lui. Avoir du caractère, savoir ce que l'on veut, échapper aux impulsions aveugles de la masse, posséder une façon originale et constante de réagir résulte de cette double limitation et du sceau de l'esprit sur la chair. Fruit d'un tempérament maîtrisé par les forces spirituelles, le caractère nous apparaît comme un pouvoir, celui qui distingue et désigne tel citoyen pour telle ou telle tâche de la cité.

Il est clair que les groupes humains sont complexes, comportent une face charnelle et une face spirituelle, sont tout à la fois communautés et sociétés, nations et cités. La nation inclut des individus d'un même sang, d'une même race, nourris d'une même histoire et dont les tempéraments voisins ont coloré toutes les institutions. La société ou, si l'on veut, la cité est celle des hommes libres, affirmant leur destin de personnes, s'organisant pour le bien de tous. Nation, cité, ce sont deux faces d'un même fait social. Laissons de côté cette

5

opposition à laquelle le R. P. J.-T. Delos a consacré une étude brillante. Il suffit à notre propos d'avoir souligné que l'individu n'est pas seulement engagé dans les groupements humains par le point où il est une personne, mais en tant qu'esprit individualisé dans la chair.

Individu et société.

A la lumière des analyses précédentes, il nous apparaît que le destin de la personne est de se dépasser elle-même dans le groupe, lequel représente déjà le bien de tous, un ensemble organisé et enveloppant par rapport aux individus ; puis, au delà du groupe, avec lui, la personne doit se dépasser au bénéfice d'un but extérieur poursuivi en commun. De cette loi de constant dépassement donnons les exemples les plus naïfs et les plus probants.

Le soldat est pour l'armée et l'armée pour la victoire.

Le citoyen est pour la cité et la cité pour le bonheur de tous (lequel bonheur consiste à vivre selon le meilleur de soi-même, parfaitement et toujours).

Le chrétien est pour l'Eglise et l'Eglise pour Dieu et son Christ.

Qu'on ne nous accuse pas de mépriser les valeurs personnelles et de tomber dans un insupportable collectivisme. Les formules que nous venons d'énoncer demeurent simplement fidèles à la plus élémentaire métaphysique qui veut que la partie soit pour le tout comme l'imparfait pour le parfait et que le bien collectif soit meilleur et plus divin que le bien d'un seul. On n'écorne pas sans grand détriment des principes aussi généraux. Certains, cependant, voudraient que la vie spirituelle s'achève dans une privauté absolue, dans un aparté sublime et comprennent mal que seul un bien collectif réponde conjointement aux aspirations de l'individu et du groupe et n'ait que faire du don généreux de l'individu si l'individu n'est inséré indissolublement dans la société. On a eu le tort de parler du bien commun comme d'une abstraction désignée algébriquement par deux initiales et dont on a peine aujourd'hui à découvrir l'importance. Le bien de tous, le bien commun extérieur au groupe surtout, est un bien divin, non seulement parce qu'il est le plus attirant et celui sans l'amour duquel la cité entière serait morte, mais parce qu'au delà des biens collectifs qu'offre notre expérience quotidienne et comme

leur prototype *à tous,* Dieu est le bien collectif par excellence. En cette perspective, l'individualisme n'a aucune place, ni rien de ce qui replierait définitivement l'individu sur lui-même.

Que la vocation de chacun soit de s'insérer dans un groupe organisé et d'obtenir avec lui et en lui ce qui est en dernier ressort le bien de tous n'implique aucune oppression des aspirations personnelles ni qu'on saccage les ressources de l'individu. Rien n'impose du moins que la personnalité soit étouffée ; il y aurait là un abus regrettable. Mais ce qui s'impose est que la personne s'ouvre aux autres et se donne avec eux au destin commun. Là est la loi de son progrès. Laissons aux petits cœurs d'être habités par les faits divers. Une âme magnanime n'a que deux soucis : le souci des intérêts collectifs et le souci des choses divines.

En se référant au bien de tous, l'individu s'achève. Mieux vaut, a-t-on dit, être pauvre dans un pays riche que riche dans un pays pauvre. C'est une sentence formulée par la sagesse populaire, par la sagesse du cantonnier. Le cantonnier fait des tas de cailloux et répare la route au bénéfice de la commune. Mais sur la route vont passer la maréchaussée et le percepteur, et, ce qui est plus agréable au cantonnier, l'engin blindé, le commerçant, le personnel d'entretien des lignes électriques, l'assistante sociale, le médecin, voire le prêtre. Et tous ces êtres passent sur la route pour le bonheur du cantonnier. On dit alors communément que la prospérité collective se reverse sur les individus et que le bien commun, en dernier ressort, est réparti entre les personnes. Ce sont là, à mon avis, des formules très maladroites, issues d'un individualisme impénitent. Ce n'est pas en tant qu'individu isolé du groupe et s'opposant à lui que le cantonnier a droit aux services publics, mais en tant qu'il fait partie de la commune, est inséré en elle et que, de ce fait, le bien-être de tous est tout naturellement le sien. Il n'y a pas, à proprement parler, de reversement de la propriété collective sur les individus et l'élan qui va de la personne à la communauté et de la communauté au destin de tous ne se recourbe pas sur lui-même.

On ne le dira jamais assez, l'amour que l'individu a tout naturellement pour lui-même est un amour imparfait. Tel est le cas, au dire des théologiens, de l'amour qui inspire l'espérance et qui vise, directement j'entends bien, le bonheur individuel. Sans doute est-il nécessaire que l'individu s'affirme

d'abord lui-même. Le geste brusque du petit de dix-huit mois qui renverse les cubes échafaudés par l'adulte, les « non » de deux ans, les fugues de trois ans, les frasques dangereuses de six ans, le « gang » à dix ans, etc., témoignent d'un appel profond à l'indépendance et à la maîtrise de soi. Le problème est que cette maîtrise ne reste pas recourbée sur elle-même, mais devienne capacité de mieux connaître, de mieux servir, de mieux aimer les autres et ce Dieu plus intime à chacun que lui-même.

Les équivoques.

Nous sommes loin d'une sorte de divinisation de la personne humaine, loin des enthousiasmes qui saluaient en elle un univers se suffisant à lui-même et n'ayant rapport qu'à Dieu.

Il est vrai, certes, que l'individu subsiste, existe en soi et par soi ; il est, à ce titre, complet, à l'opposé du bras, du pied ou de la main, qui sont des parties possédées par le tout, existant en lui et qui, faute d'être complètes, ne sont pas la personne. La personne est complète dans l'ordre de la subsistance. Mais, comme cela n'entraîne pas qu'elle soit parfaite, qu'elle suffise à tous les rôles et puisse dans son isolement s'accomplir, la déclarer un univers est prêter à des équivoques.

On sait comment, par réaction contre tous les collectivismes niveleurs, les penseurs dits « personnalistes » en sont venus à opposer l'individu et la personne. L'individuel est à leurs yeux l'antagoniste du personnel, à peu près comme le matériel s'oppose au spirituel, la chair à l'esprit, le mal au bien, la passion sensible et égoïste à la spiritualité généreuse, noble et désintéressée. Pour ces philosophes, si étrange que cela paraisse, la personne, en raison de sa transcendance et en raison de l'esprit qui fait sa dignité, ne saurait faire partie d'un tout, être ordonnée à un tout, ils sont contraints de distinguer dans l'homme, d'une part l'individu, inférieur à la société et destiné à la servir et, d'autre part, la personne, supérieure à la société et à laquelle, en définitive, la société doit consacrer ses efforts. Nous disions : l'individu est pour la cité et la cité pour le bonheur de tous. Ces penseurs, fort estimables par ailleurs, ont dit : l'individu est pour la cité et la cité pour la personne.

Tout ceci est plein d'équivoques. On ne peut opposer la personne à l'individu. Elle est précisément l'individu quand il jouit d'une nature rationnelle et qu'il a pour vocation d'entrer en relation avec lui-même, avec autrui, et de devenir le familier de Dieu. Opposons plutôt la personne à certains individus, plantes et bêtes, qui n'atteignent pas à un degré d'individualité aussi éminent que le sien. De plus, loin d'exclure l'entrée en société, la personne, nous l'avons vu, ne se distingue elle-même que dans les relations qu'elle noue et la société, de son côté, n'est réalisable pleinement qu'entre personnes, par le point où elles s'avèrent telles et capables de dialoguer. Quant à la théorie selon laquelle l'individu serait ordonné à la société et la société à la personne, l'adopter et la défendre serait en fait servir le plus subtil et le plus dangereux des individualismes. Exaltez indûment Pierre ou Paul sous le couvert de sa destinée spirituelle : il en viendra vite à ne plus regarder la communauté comme une assemblée de personnes données les unes aux autres dans l'amour, mais comme un grand magasin chargé de le ravitailler en biens matériels et intellectuels, dont lui-même jouira dans un isolement superbe. Dans la même ligne de pensée un chrétien s'imaginerait volontiers que sa fin dernière est une vie solitaire avec Dieu et que la cité des saints ne s'établit qu'après coup comme une conséquence dégradée des apartés sublimes de chaque bienheureux avec son Dieu. Mais pas plus qu'on ne va à Dieu tout seul, on ne se repose en Dieu sans les autres. L'au-delà n'abolit pas l'ordre des choses qui est celui-ci : le chrétien pour l'Eglise et l'Eglise, assemblée des chrétiens, pour Dieu. L'individualisme projeté dans la vie éternelle, fût-ce avec les meilleurs intentions du monde, nous répugne pour deux raisons : la première est que nul ne verra Dieu que dans l'Eglise, avec l'Eglise, porté par elle, dont le sein est le lieu de naissance du chrétien, mais aussi le lieu de sa gloire ; la seconde est que Dieu sera contemplé tel qu'il est, non comme un bien particulier, mais comme le bien de tous, le Sauveur de tous et l'universelle miséricorde. Les âmes sensibles ont bien le droit d'insister sur les privautés que l'amour divin réserve à chacun des élus. Mais lorsque saint Thomas d'Aquin, le magnanime, songeait au Seigneur se retirant avec ses apôtres et leur parlant en secret, il estimait que l'entretien du Maître avec ses disciples ne concernait pas des faits divers ou purement personnels, mais les grands événements du

Royaume. A chacun d'accueillir Dieu d'une façon qui n'appartienne qu'à lui, je ne le nie pas ; mais à l'Eglise seule de l'accueillir parfaitement.

Le respect des niveaux.

Une remarque encore, la dernière, pour apaiser peut-être des inquiétudes et déclarer l'erreur des collectivismes oppresseurs et des totalitarismes modernes. La partie est pour le tout ; c'est un principe intangible. Encore faut-il discerner les divers niveaux où s'exerce l'activité de l'homme et selon quelle part de lui-même il appartient à telle ou telle société. La sentence : la partie est pour le tout, est à compléter par cette autre que j'emprunte textuellement au plus grand docteur de l'Eglise : « Le bien commun l'emporte sur le bien privé s'il est de même ordre ; mais il se peut que dans son ordre le bien privé soit meilleur » (IIa IIae, qu. 152, art. 4, ad 3m), et encore: « Ce qui est commun a priorité sur ce qui est propre, à condition que l'un et l'autre soient de même ordre ; mais là où il s'agit de réalités d'ordres différents, rien n'empêche que ce qui est propre l'emporte sur ce qui est commun » (IIIa, qu. 7, art. 13, ad 3m). Ceci veut dire que le cantonnier, en tant que tel, est tout entier au service de la commune, comme la commune au service de la paix des habitants. Mais supposons que ce modeste fonctionnaire soit baptisé, il appartient comme tel à l'Eglise et le bien privé de son âme l'emporte sur la prospérité terrestre de ses concitoyens ; car il ne s'agit pas de réalités de même ordre.

Les rapports de l'Eglise et de l'Etat, si complexes dans la pratique, obéissent aux mêmes principes. La cité temporelle saisit l'homme comme composé d'âme et de chair, tandis que l'Eglise saisit l'être humain principalement par l'esprit, par cela même qui lui vaut d'être une personne. La difficulté est de délimiter les compétences ; c'est ainsi que l'Etat a le droit absolu de pourvoir à l'éducation politique de ses membres, mais n'a pas à imposer sa mesure à une sagesse venue d'en-haut et supérieure à toute sagesse politique.

La partie est pour le tout ; ce principe est valable à des niveaux divers. Quand un homme s'arrache à la cité des hommes, quand l'ermite se retire au désert, ce ne peut être qu'avec l'espoir d'être la partie d'un tout, d'entrer dans une com-

pagnie meilleure, de mieux appartenir à la société invisible des anges. La vie intérieure n'est pas une vie solitaire, mais une vie en solitude, dans la compagnie de Dieu et des anges.

Le plus retiré, le plus séparé, c'est Dieu même; mais il est dans le même moment en la plus belle compagnie qui soit, comme l'a chanté en un langage somptueux le jésuite Jacques Nouet :

« Dieu est seul par la singularité de sa nature, seul par la singularité de son pouvoir, seul par la singularité de ses divins attributs ; mais il n'est pas néanmoins solitaire à cause de la pluralité des Personnes divines qui composent la plus belle compagnie qui puisse être. De même les saints sont seuls parce qu'ils sont séparés du monde ; mais ils ne sont pas solitaires, parce qu'ils sont en la plus grande et la plus sainte compagnie du monde qui est celle de Dieu et des anges : si bien qu'ils ont heureusement ensemble les avantages de la solitude et de la compagnie. O l'heureuse solitude! O l'heureuse compagnie! O les doux entretiens! »

La destinée de la personne est d'entrer en communion avec autrui et, si l'amour la donne à Dieu seul, en communion universelle.

Fr. J.-A. Robilliard, o. p.

LE PROBLÈME DE LA PRÉPARATION DES RELIGIEUSES MISSIONNAIRES

Le plus bel exemple d'adaptation, le plus complet, exprimant à la fois l'amour le plus haut et l'abaissement le plus profond est celui de Notre-Seigneur Jésus-Christ *prenant condition d'esclave et se faisant semblable aux hommes* (Phil., 2, 7). La toute première mission, l'envoi par Dieu de son Fils, s'est réalisée ainsi : venant chez les hommes pour les racheter, il s'est fait l'un d'eux, *homo factus est,* vrai homme, semblable en tout aux hommes, sauf le péché.

Toute mission découle de celle-là, ne fait que la prolonger dans le temps. Le Christ s'est choisi des Apôtres. Il les a formés d'abord et envoyés à son tour. Les successeurs de ceux-ci continuent à former et à envoyer des missionnaires pour planter l'Église là où elle n'est pas encore implantée.

Parce que toute mission est dans la ligne même de l'envoi du Fils de Dieu, tout envoyé doit se préparer de façon à se mettre à la portée de ceux à qui il est envoyé et parler leur langage. Et l'Apôtre n'hésite pas à dire : *Je me suis fait l'esclave de tous, afin d'en gagner un plus grand nombre. Je me suis fait Juif avec les Juifs, afin de gagner les Juifs ; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi — moi qui ne suis pas de la Loi —, afin de gagner les sujets de la Loi. Je me suis fait un sans loi avec les sans-loi — moi qui ne suis pas sans une loi de Dieu, étant sous la loi du Christ —, afin de gagner les sans-loi. Je me suis fait* faible *avec les* faibles, *afin de gagner les* faibles. *Bref, je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns* (1 Cor., 9, 19-22).

Au cours des siècles, l'Église missionnaire s'est efforcée de

s'adapter aux peuples qu'elle voulait amener au Christ; qu'on se rappelle saint Colomban, saints Cyrille et Méthode, les Franciscains de Chine, au XIVe siècle, le P. de Ricci et, plus près de nous, le P. Lebbe.

L'évolution des pays de mission.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Il semble bien que, malgré une bonne volonté qui s'est manifestée de bien des façons un peu partout dans les missions — qu'on pense au magnifique développement du clergé indigène —, il y ait actuellement un certain retard, retard provenant principalement de l'évolution plus ou moins accélérée des pays de mission.

Des pays que l'on considérait généralement comme arriérés évoluent très vite et, par une maturation hâtive, approchent de leur majorité. Les anciens missionnaires en sont parfois désorientés et les instituts religieux, insuffisamment informés, ont quelquefois de la peine à suivre cette évolution. D'où une certaine inadaptation. Le but de la mission reste le même, certes, mais les moyens mis en œuvre ne correspondent plus aux besoins présents.

Pour illustrer cela, prenons l'exemple du Proche-Orient. Il est vrai que, pendant longtemps, il a suffi de savoir le français pour pouvoir y faire œuvre missionnaire, au moins auprès de certaines classes sociales. Mais, avec le réveil des pays jeunes issus du démembrement de l'Empire ottoman, le nationalisme — importé d'Occident — s'est avivé. Il a aidé les jeunes nations à prendre conscience de leur existence et contribué à les faire aspirer à ce qu'elles voudraient devenir. La solution de facilité qui consistait pour le missionnaire à enseigner sa propre langue pour faire passer, avec sa propre culture, les connaissances religieuses, n'est plus une solution valable. Actuellement, un travail fécond exige la compréhension de la mentalité de ceux qu'on veut atteindre, d'où la nécessité d'apprendre d'abord leur langue. Un peu partout, le stade « colonialiste » est dépassé avec, comme réaction, une tendance assez forte à un ressentiment. Ressentiment qui peut aller dans certains cas jusqu'à la xénophobie avec les éléments de fanatisme que cela peut entraîner sur le plan religieux. A l'évolution des situations correspond une mentalité qui fait que, dans certains pays, en particulier là où existe un clergé

indigène, on ne parle même plus de mission, mais d'aide, et l'adaptation prend le nom d'indigénisation.

Conséquences.

En face de ces nouvelles conjonctures, on comprend aisément que si une certaine préparation aux missions a toujours été souhaitable, elle est devenue indispensable de nos jours. Les peuples jeunes sont susceptibles et l'impréparation des missionnaires pourrait avoir des conséquences fâcheuses. Le bien devient presque impossible à réaliser et, faute de connaître les conditions concrètes du travail d'apostolat, on peut même s'exposer parfois à compromettre l'action de l'Église. Les missions sont l'aile marchante de l'Église, elles requièrent une attention toujours éveillée, une adaptation constante et une préparation que rien ne peut remplacer. De plus, en un temps de raréfaction des vocations religieuses, travailler sans préparation est un gaspillage de forces vives. En effet, là où une religieuse préparée pourra suffire, il faudra en mettre deux ou trois pour un résultat probablement moindre. Il y aura donc gaspillage de personnel et, malgré cela, inefficacité, parce que l'instrument n'est pas adapté à la tâche, n'y a pas été préparé.

Plus une tâche est importante et complexe, plus elle requiert une préparation sérieuse; plus aussi les moyens mis en œuvre doivent être adaptés au but à atteindre. Et quand il s'agit de rien moins que de l'avènement du Royaume, on mesure la gravité de l'obligation qui s'impose. Faute de voir le problème dans son ensemble et, plus particulièrement, de considérer le but final — disons mieux de le méditer, car il est surnaturel puisqu'il s'agit du Royaume de Dieu —, on sera tenté d'utiliser n'importe qui pour faire n'importe quoi n'importe où. Plût à Dieu qu'il n'en fût jamais ainsi!

Ce que dit l'Église.

Les Souverains Pontifes, depuis quelque temps surtout, n'ont cessé de rappeler l'urgente nécessité qu'il y a pour les instituts religieux de s'adapter aux conjonctures nouvelles des

missions et, pour les missionnaires, de se préparer à leur rôle de façon à le remplir avec le plus de fruits possible.

Peu après la fin de la première guerre mondiale, Benoît XV, dans sa Lettre apostolique *Maximum illud* (30 novembre 1919), pensant au renouveau des missions, recommandait, en plus d'une culture intelligente, une connaissance approfondie des langues des pays à évangéliser :

> Mais encore faut-il qu'avant de s'engager dans l'apostolat le futur missionnaire reçoive une préparation soignée : Nous ne saurions suivre sur ce point ceux qui prétendent que pour prêcher le Christ aux peuples les moins civilisés, il n'est point besoin d'un tel bagage de connaissances. Il est incontestable que le rayonnement de la vertu est plus puissant que celui de la science pour déterminer une solide conversion des âmes; il n'en reste pas moins vrai que, faute d'une culture intellectuelle suffisante, le missionnaire se trouvera souvent dépourvu d'un secours précieux pour la fécondité de son saint ministère...
>
> Au premier rang de ces connaissances que doit acquérir et posséder à fond le missionnaire, il faut placer évidemment la langue du pays qu'il se propose d'évangéliser. Qu'il ne se contente pas d'une connaissance superficielle de cette langue, mais qu'il la possède assez pour la parler couramment et correctement. Il se doit à tous, ignorants et lettrés, et il n'est pas sans savoir ce que peut le parfait maniement d'une langue pour attirer les sympathies de l'esprit public. Le missionnaire vraiment dévoué doit se garder de confier à des catéchistes l'explication de la doctrine chrétienne, mais se réserver personnellement à lui-même, comme la plus importante, cette partie de sa charge, car Dieu ne lui a pas donné d'autre mission que la prédication de l'Évangile. Il lui arrivera parfois, en sa qualité de héraut et d'interprète de la sainte religion, d'être reçu par les notabilités du pays ou d'être invité par des sociétés de savants. Or, comment garder son rang dans ces circonstances si l'ignorance de la langue ne lui permet pas d'exprimer sa pensée ? (*D. C.*, 1919, p. 805.)

Le même thème est repris sous Pie XI, d'abord dans le Décret de la Propagande en date du 20 mai 1923 :

> Cette préparation, qui devrait être la plus parfaite possible et évoluer avec l'évolution des missions, pourrait être départie aux jeunes par des missionnaires expérimentés, et devrait consister dans l'étude de la langue, ou des langues, de la mission à laquelle les missionnaires sont destinés; elle devrait les ren-

> dre familiers dès les débuts avec les usages et les mœurs de la région où ils se rendront; elle informerait des méthodes qui, tout bien pesé, semblent plus adaptées à l'évangélisation dans un pays donné...

Puis par le Souverain Pontife lui-même, dans son Encyclique *Rerum orientalium* (8 septembre 1928), sur l'impulsion à donner à l'étude des questions orientales. C'est pour lui l'occasion de retracer les réalisations du passé et d'insister sur les efforts à faire dans le temps présent.

En 1951, c'est au tour de S. S. Pie XII, dans son Encyclique *Evangelii praecones* (21 juin) d'insister sur la préparation des missionnaires à leur tâche future :

> Il est nécessaire que ceux qui sont appelés à ce genre d'apostolat, alors qu'ils sont encore dans leur patrie, soient non seulement formés à toutes les vertus et instruits de toutes les connaissances ecclésiastiques, mais il faut encore qu'ils apprennent les doctrines et acquièrent les connaissances particulières qui leur seront un jour de la plus grande utilité quand ils s'acquitteront en pays étrangers de leur office de messagers de l'Évangile. C'est pourquoi ils doivent connaître et manier les langues, celles surtout qui leur seront un jour nécessaires; il faut qu'ils soient également initiés à la médecine, à l'agriculture, à l'ethnographie, à l'histoire, à la géographie et autres sciences du même genre.

Le pape énumère ensuite les formes actuelles de l'activité missionnaire, Action catholique, écoles, presse, assistance sanitaire, assistance sociale.

Les Supérieurs et la préparation.

Une telle insistance de la part des Vicaires du Christ sur la terre, qui portent la responsabilité de l'avènement du Christ, doit frapper et retenir l'attention de tous ceux et celles qui, dans les pays de mission, sont responsables pour une part de l'implantation de l'Église. C'est, en effet, principalement aux Supérieures majeures qu'incombe le souci de l'adaptation des missions aux besoins présents et la responsabilité de la formation des jeunes missionnaires. En effet, comment reprocher son ignorance à la religieuse qui débarque sans préparation dans une mission ? Dans sa générosité, elle

a opté pour les missions, mais a-t-elle toujours la possibilité de demander avec quelque chance de succès à se préparer à sa tâche future ? On le souhaiterait. Malheureusement, bien souvent l'urgence à pourvoir à tel remplacement la fait embarquer à la première occasion.

C'est pourquoi il serait grandement souhaitable que les Supérieures majeures disposent de tous les éléments nécessaires pour pouvoir penser le problème de chaque mission, voire de chaque poste de mission, et d'y préparer en toute connaissance de cause les religieuses qu'elles y destinent. Quels sont leurs moyens d'informations ? Il y a bien les visites canoniques ; mais, outre que celles-ci sont parfois assez espacées, l'expérience prouve que, très souvent, le plus clair des préoccupations des visitatrices est d'ordre intérieur, sans relation directe avec le but de la mission et sa raison d'être.

Lorsque la congrégation a une ou des provinces missionnaires, le contact et l'information devraient être plus faciles. Il serait alors souhaitable que les religieuses, ayant une sérieuse expérience missionnaire, bien placées pour constater l'inadaptation et l'impréparation des jeunes religieuses, puissent recourir facilement et efficacement aux Supérieures majeures et leur signaler ces lacunes avec leurs conséquences.

Une préparation sérieuse aux missions suppose une information actuelle et toujours tenue à jour ; c'est à ce prix-là qu'elle sera adaptée. Mais cela ne va pas, évidemment, sans entraîner des difficultés et des complications. Les Supérieures majeures, mieux placées que n'importe qui pour en juger, diront : « Comment, avec la diminution présente des vocations et la pénurie du personnel qui en résulte, peut-on encore demander de prolonger le temps de formation des futures missionnaires ? » Mais il convient de remarquer que cet inconvénient-là n'est que passager : le même nombre de religieuses partira en mission avec un décalage, et surtout, une fois préparées, elles seront à même de rendre plus de services que d'autres. Le temps « perdu » sera ainsi facilement rattrapé. Peut-être sera-t-il en définitive une source d'économie de personnel.

On dira aussi : « Mais donner une formation spéciale aux futures missionnaires n'équivaut-il pas à les spécialiser ? » C'est vrai. Mais hésite-t-on à consacrer des années à la formation des futurs professeurs et des infirmières ? Les missions, à l'heure actuelle, constituent une spécialité qui de-

mande autant et plus de soins que d'autres. Si l'on veut faire efficacement l'œuvre de Dieu, il faut éviter de considérer les missions comme le refuge de sujets non capables de se spécialiser. Souvent même elles exigeront une double spécialisation, par exemple dans le cas d'une missionnaire professeur ou infirmière.

Il est certain que la préparation aux missions pose nombre de problèmes ; comment un institut n'ayant que peu de missionnaires va-t-il les préparer ? Difficulté plus grande encore : comment une congrégation ayant des missions dans des pays aussi différents que le Proche-Orient et la Malaisie pourra-t-elle envisager la préparation missionnaire ? Faudra-t-il spécialiser chaque future missionnaire pour une mission déterminée, ce qui dans une certaine mesure la rend inapte aux autres missions ?

Toutes ces objections correspondent à des difficultés réelles dont la solution n'est pas évidente. Raison de plus pour examiner les éléments permettant d'y répondre.

Ce que suppose la préparation.

Les papes, nous l'avons vu, ont insisté sur la nécessité d'apprendre la langue du pays auquel on est destiné. C'est, en effet, indispensable pour les contacts courants. Faut-il ajouter que c'est une preuve de sympathie et peut-être même simplement de respect pour ceux auxquels on va. Que penserions-nous si des étrangers venaient vivre dans notre pays, ignorant complètement notre langue, ayant de plus la prétention d'y ouvrir des écoles pour nos enfants et de leur enseigner la religion dans leur langue à eux ? Or, la plupart des pays de mission évoluent vers un stade où l'on ne comprendra bientôt plus pourquoi l'on préfère une langue importée à la langue du pays.

La missionnaire est envoyée dans un pays qui va devenir le sien ou, au moins, sera pour elle une seconde patrie. Elle doit l'aimer comme tel. S. S. Pie XII le redisait dans *Evangelii praecones*. Mais aimer, c'est d'abord connaître. Une légitime curiosité est, dit-on, une forme de la sympathie. Ici, elle est un devoir. Il faut découvrir le pays auquel on est destiné ; sa géographie, faute de quoi on s'expose à passer sa vie dans une *terra incognita* ; son histoire, celle d'un passé parfois

prestigieux, celle du présent avec les grandes lignes de son évolution et ses problèmes. Chaque peuple a ses mœurs, ses coutumes qu'il faudra connaître aussi avant de partir en mission. Ce sera souvent le moyen pratique d'éviter bien des écueils.

Les religions du pays devront être aussi étudiées, au moins sommairement, car les problèmes qu'elles posent très souvent au missionnaire ne sont pas résolus en mettant sur elles, une fois pour toutes, l'étiquette « idolâtrie » ou « hérésie ». Par exemple, on ne peut traiter par prétérition une religion comme l'Islam quand on doit vivre en pays musulman. De même, il est injuste de traiter comme des protestants les orthodoxes dont tous les sacrements sont valides. Il n'est pas jusqu'aux superstitions qui ne doivent être connues, surtout par les religieuses hospitalières, sinon leur action risque fort d'être compromise, parfois même sans qu'elles sachent pourquoi. Un exemple : en Égypte, la dernière chose à dire à une maman c'est que son enfant est beau, car cela porte inévitablement malheur au bébé...

Si diverses que soient les missions futures des jeunes religieuses, elles ont une formation commune à recevoir, qui est précisément une formation missiologique. En effet, elles sont destinées à entrer en contact avec des gens qui, en principe, sont hors de l'Église, ou seulement hors de l'Église catholique; il faut donc, après avoir découvert l'Église pour ainsi dire de l'intérieur, qu'elles apprennent à la connaître du dehors et à la situer dans ses relations avec les païens, avec les musulmans, avec les non-catholiques. C'est là une perspective inhabituelle, surtout pour qui vit en Occident. Vus sous cet angle, nombre de problèmes reçoivent un éclairage nouveau : question de l'implantation de l'Église, question du salut des infidèles, question de la réunion des Églises, question des sacrements aux non-catholiques, et tant d'autres.

Enfin, la préparation missionnaire doit être ouverture et sympathie au bien, quel que soit son visage, et respect pour tout ce qui est valable dans les différentes civilisations. S. S. Pie XII insistait sur ce point dans *Evangelii praecones* :

> L'Église, depuis son origine jusqu'à nos jours, a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Évangile ne détruit et n'éteint chez les peuples qui l'embrassent rien de ce qui est

> bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie. En effet, lorsque l'Église convie les peuples à s'élever sous la conduite de la religion chrétienne à une forme supérieure d'humanité et de culture, elle ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite plutôt le jardinier qui greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux.
>
> La nature humaine garde en elle, malgré la tache héritée de la triste chute d'Adam, un fonds naturellement chrétien qui, éclairé par la lumière divine et nourri de la grâce, peut s'élever à la vertu authentique et à la vie surnaturelle. Pour ce motif, l'Église n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des païens, elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse chrétienne. De même, leurs arts et leur culture, qui s'étaient élevés parfois à une très grande hauteur, elle les a accueillis avec bienveillance, cultivés avec soin et portés à un point de beauté qu'ils n'avaient peut-être jamais atteint encore. Elle n'a pas non plus condamné absolument, mais sanctifié en quelque sorte les mœurs particulières des peuples et leurs institutions traditionnelles.

Et citant sa propre Encyclique *Summi Pontificatus,* il ajoutait :

> D'innombrables recherches et investigations de pionniers, accomplies en esprit de sacrifice, de dévouement et d'amour par les missionnaires de tous les temps, se sont proposé de faciliter l'intime compréhension et le respect des civilisations les plus variées et d'en rendre les valeurs spirituelles fécondes pour une vivante et vivifiante prédication de l'Évangile du Christ. Tout ce qui, dans ces usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses, sera toujours examiné avec bienveillance et, quand ce sera possible, protégé et encouragé.

Tous ces éléments assimilables des différentes cultures doivent trouver place dans une large compréhension. C'est là un des aspects de la charité missionnaire. Toute mission, en effet, au sens actif du mot, est, de par son origine, œuvre d'amour : comment vouloir vraiment le bien de quelqu'un sans l'aimer ? Cette charité missionnaire doit aller aux pays à évangéliser (c'est la première raison d'apprendre à les connaître), et à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, seront

appelés à bénéficier de l'action apostolique de la missionnaire. La charité doit donc précéder l'envoi en mission pour faciliter la préparation et être assez forte par la suite pour résister aux incompréhensions et aux ingratitudes, lot de tous missionnaires.

Éléments et possibilités.

En face d'éléments aussi nécessaires à toute formation missionnaire et, par ailleurs, aussi disparates, on peut se demander comment faire face.

Pour les langues, l'arabe en particulier, il faut signaler les cours de l'Institut Catholique de Paris et, surtout, ceux de l'École des Langues Orientales, complétés par des cours de géographie et d'histoire des pays musulmans qui peuvent donner une bonne formation générale sur ce point. Pourquoi si peu de religieuses les suivent-elles ? Pour l'année scolaire 1954-1955, on aurait pu les compter sur les doigts d'une seule main! Par contre, l'auteur de ces lignes a rencontré, il y a peu de temps, six jeunes religieuses appartenant à un Institut missionnaire, qui arrivaient en Orient pour y enseigner, ignorant tous les rudiments de la langue arabe...

Au point de vue missiologique, où en sommes-nous ? On ne peut que se réjouir de l'effort fait surtout depuis la dernière guerre mondiale : congrès et revues missionnaires, semaines de missiologie (à signaler tout particulièrement la Semaine de missiologie de Nimègue au mois d'avril 1955, dont le thème était précisément les *Exigences modernes de la formation missionnaire*). Il faut mentionner aussi la collection « La Sphère et la Croix » avec des ouvrages aussi fondamentaux que *Le Mystère du salut des nations,* du P. Daniélou ; *Le fondement théologique des Missions,* du P. de Lubac, et l'*Introduction à la doctrine pontificale des Missions,* du P. Rétif. Comment passer sous silence l'effort de pensée et de spiritualité missionnaire qui s'exprime par les *Cahiers du Cercle Saint-Jean-Baptiste,* qui, bien que destinés aux laïques, peuvent apporter beaucoup à des religieuses ?

Il résulte de ce travail en profondeur un apport considérable d'éléments missiologiques, encore épars il est vrai, mais utilisables dès à présent pour une présentation plus systématique et un approfondissement amorcés par la *Missiologie* du P. Charles.

Suggestions.

Malgré les difficultés très réelles qu'il présente, le problème de la formation missionnaire n'est pas insoluble. Pourquoi n'envisagerait-on pas la mise en œuvre d'une formation commune ? Nombreuses sont en France les congrégations principalement ou partiellement missionnaires. Il est évident que leurs intérêts communs sont nombreux. Dès lors, pourquoi ne se grouperaient-elles pas en tant que religieuses missionnaires, comme l'ont fait les religieuses enseignantes, les religieuses hospitalières et les religieuses assistantes paroissiales ? Les avantages qui en résulteraient pour toutes sautent aux yeux et, dès l'abord, on voit l'intérêt pratique des conclusions que pourraient dégager des journées d'études. Avantages pour la formation missionnaire en particulier. Si les missions ont chacune leur physionomie propre et leurs problèmes particuliers, il n'en reste pas moins vrai que nombre de points sont communs et une organisation commune aux Instituts missionnaires aiderait grandement les Supérieures dans la formation des futures missionnaires. Une formation missiologique et missionnaire générale pourrait être donnée soit au moyen de cours organisés dans les principaux centres, comme cela existe déjà pour la médecine missionnaire, soit au moyen de cours par correspondance analogues à ceux existant déjà pour certaines spécialités. De même pour les langues, il serait beaucoup plus facile d'organiser des cours communs pour toutes les religieuses destinées à des pays parlant la même langue.

C'est sans doute dans cette voie qu'on aurait le plus de chances de trouver des éléments sérieux de solution au problème difficile de la préparation missionnaire, problème grave et si lourd de conséquences pour l'avenir de l'Église dans les Missions.

Mgr B. COLLIN,
Vicaire Apostolique de Port-Saïd.

L'IMMACULÉE CONCEPTION

Les travaux du Centenaire

Le centenaire de la définition de l'Immaculée Conception a suscité une activité considérable. Dans les centres intellectuels, des conférences ont été organisées pour présenter le dogme dont on célébrait l'anniversaire. Un grand nombre ont été publiées : cours donnés au couvent franciscain de Québec [1], Journées d'études de la Société canadienne d'études mariales au Cap-de-la-Madeleine [2], Congrès marial national de Lyon [3]. Des revues scientifiques ont consacré des numéros spéciaux à l'Immaculée Conception, parmi

1. *La Vierge Immaculée. Histoire et doctrine,* Montréal, Éditions Franciscaines, 2080 ouest, rue Dorchester, 1954, in-8 de 302 pp., 160×220. Six études positives (présentation assez artificielle des données patristiques), deux études doctrinales sur l'aspect positif et négatif du dogme (préservation du péché et plénitude de grâce), une sur sa valeur de vie. Cette édition très soignée se termine par plusieurs index (noms de personnes et de lieux. Table analytique des matières incluant celle des citations bibliques).

2. *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie. Journées d'Études Cap-de-la-Madeleine,* Ottawa, Éditions de l'Université, 1955, in-8 de 200 pp., 225×160. Six conférences d'études sur les aspects positifs du dogme (l'Écriture, l'Orient, saint Alphonse), trois sur la doctrine. R. Morency défend la thèse hasardeuse d'une libre coopération de Marie à sa grâce initiale. Suivent deux études sur les liens entre l'Immaculée Conception et les doctrines de la maternité divine et de la Corédemption. Puis trois conférences prononcées en séance publique.

3. *Lyon. VII[e] Congrès marial national 1954. L'Immaculée Conception. Compte rendu in extenso des travaux,* Lyon, 5, rue Mulet, 1954, in-8 de 445 pp., 210×140, 8 planches photographiques hors texte. Outre la chronique du Congrès, ce volume contient les nombreux discours et conférences qui y furent prononcés et notamment un bel ensemble de rapports sur les aspects positifs et doctrinaux du dogme de l'Immaculée Conception. Les noms de Dom Capelle, de Mgr Jouassard, de Dom Frénaud, des PP. Nicolas, Barré, Wenger, etc., sont une garantie du sérieux de ces études, longuement discutées en des réunions préparatoires. Grâce à ces échanges préalables, la doctrine est homogène, à l'exception des développements intelligents, mais très personnels, du P. Bonnefoy.

lesquelles nous signalerons *Estudios Eclesiásticos*[4]. A Rome, un Congrès international s'est tenu, où plus de deux cents conférences ont été prononcées en quarante sessions simultanées. La publication, qui comprendra une vingtaine de volumes et nécessitera plusieurs années, est sur le point de commencer[5]. Ces volumes collectifs sont forcément inégaux. Ils comprennent une part de travaux de circonstance, plus ou moins brillamment compilés, mais aussi une proportion notable de travaux qui font progresser les questions. Cette chronique tentera de dresser un rapide bilan des progrès accomplis : ils concernent essentiellement l'histoire du dogme et le problème de son développement. Les questions seront présentées selon un ordre chronologique[6].

I

ATTACHES SCRIPTURAIRES DU DOGME

Parmi les textes scripturaires invoqués en faveur de l'Immaculée Conception, Gen., 3, 15, a accaparé presque tout le labeur des théologiens. Ce verset auquel on donne souvent le nom de Protévangile, parce qu'il est la première Parole de Dieu concernant le salut, est assurément riche. Mais il demeure obscur. La difficulté de base réside dans la traduction du verbe *shouph*, deux fois répété, dont le sens est demeuré

4. *Estudios eclesiásticos* (Ediciones Fax, Zurbano 80), 28 (1954), pp. 295-644, n° (double) 110-111 intitulé *La Inmaculada Concepción en el centenario de su definición*. Un bel ensemble de monographies positives (Écriture, Magistère, témoignages d'Ephrem, de Robert Bellarmin, du cardinal Toledo, des théologiens du XII[e] siècle, du Concile de Trente, réactions de l'Orient chrétien devant la définition) et doctrinales (sainteté initiale de Marie, problème de l'immortalité). Celles qui apportent des éléments particulièrement nouveaux seront mentionnées au cours de cette chronique (notes 21 et 45).

Il n'entre pas dans mes intentions de rendre compte de tous les numéros spéciaux consacrés à l'Immaculée Conception, parmi lesquels il convient de signaler *Ephemerides theol. Lovanienses*, 31 (1955), fasc. 1-2, et *Antonianum*, 29 (1954), dernier fascicule.

5. *Virgo Immaculata*, Roma, Academia Mariana (Via Merulana, 124), 1955. Je ne pourrai présenter de ces volumes, encore sous presse à l'heure où j'écris, que ce que j'en connais : conférences entendues ou faites par moi, extraits ou bonnes feuilles communiquées. Cf. ci-dessous, notes 23, 24, 26, 39 et 49.

6. Le nombre de pages dont je dispose ne permettait pas un bilan exhaustif. La sélection a été guidée par le double souci de rendre compte des livres envoyés (ceux qui avaient de l'importance ont été au besoin demandés exprès) et de ne rien omettre de ce qui a une importance de premier plan.

mystérieux aux efforts des exégètes. Afin de respecter l'énigme (que trop d'interprètes escamotent allégrement), on se bornera à transcrire phonétiquement la mystérieuse racine.

Dieu dit au serpent :

> ... J'établis une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et sa race : celle-ci te (shouph)era la tête et tu lui (shouph)eras le talon [7].

Soixante-dix-sept études spécialisées (ouvrages et articles) ont été consacrées à ce verset depuis 1934 [8], date où parut la première monographie scientifique sur la question : celle de L. Drewniak, O.S.B., dont les vues critiques déchaînèrent tant de passion et de controverses. Presque toutes ces monographies sont centrées sur la question : Le verset vise-t-il la Vierge, et en quel sens ? Pour y répondre, on dispose de deux critères d'appréciation : exégèse du verset, et témoignage de la tradition qui en est l'interprète autorisée. Plusieurs travaux considérables ont été consacrés à ce dernier aspect de la question.

T. GALLUS, S. J. [9], a rassemblé en trois volumes un dossier de textes qui va des origines à 1854, et prépare un quatrième tome qui poussera l'enquête jusqu'à nos jours.

Parallèlement, Dominic J. UNGER, O.F.M. Cap. [10], a publié une étude d'ensemble dont la majeure partie (pp. 48-234) est consacrée aux témoignages de la tradition et du magistère.

L'étude de Gallus l'emporte à la fois par l'ampleur et par le sens critique. Il a su éviter certaines erreurs de méthode

7. Il faut lire « J'éta*blis* » et non « j'éta*blirai* ». On peut *hésiter* entre race, postérité, descendance, ou lignage (le mot hébreu a un sens très général). En tout cas, c'est la *race* (et non la femme) qui est sujet du verbe shouph.

8. Bibliographie de ces travaux à la fin (pp. 149-153) de mon article cité ci-dessous note 13. Compléter cette bibliographie, limitée aux monographies, par celle (moins complète, mais moins délimitée) de D. J. UNGER, (*op. cit.*, note 10), pp. 324-355.

9. *Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore post-patristico usque ad Concilium Tridentinum,* Romae, Orbis Catholicus, 1949, XVI-216 pp.

Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis, Pars I. *Aetas aurea exegesis catholicae a Concilio Tridentino usque ad annum 1660,* XVI-288 pp., Pars II. *Ab anno 1661 usque ad definitionem Immaculatae Conceptionis,* 1854, XLII-384 pp., Romae, edizioni de storia e letteratura, 1953-1954.

10. *The First Gospel. Genesis, 3, 15,* Franciscan Institute Publications, Theology series, n° 3, New-York, Franciscan Institute, et Louvain, Nauwelaerts, 1954, in-8 de XII-362 pp., 225×155.

ou bévues qui trahissent un manque de préparation chez Unger[11]. C'est exceptionnellement que son zèle a pu l'entraîner à gonfler sa documentation de textes étrangers à la question. Bref, son dossier constitue une base d'information perfectible sans doute, mais valable en son ensemble, dont on ne saurait trop lui savoir gré.

On est obligé d'accueillir avec plus de réserve l'interprétation de ce dossier. Ici on ne peut donner préférence à aucun des deux auteurs : le souci de dégager au maximum le sens marial de Gen., 3, 15, s'est interposé entre eux et leurs bases documentaires. Tous deux sont parvenus à cette double conclusion que Marie est visée par Genèse, 3, 15, en un sens littéral et proprement dit, et qu'on est en droit d'y trouver tous les grands privilèges de la Vierge : Immaculée Conception, maternité divine et virginale, corédemption, Assomption. (Gallus va même jusqu'à voir en ce texte une insinuation de l'immortalité.) Mais ils ne s'accordent pas pour autant. Les deux « sens marials » qu'ils élaborent avec ingéniosité diffèrent jusqu'à l'opposition. Il s'agit pour Unger d'un sens marial « exclusif » (p. 294), c'est-à-dire excluant la personne d'Ève. Au contraire, il s'agit pour Gallus d'un sens allégorique (*sensus translatus*) : visant Marie à travers Ève — et le démon à travers le serpent animal (un peu comme Jean, 15, signifie le Christ à travers la Vigne). Unger (qui a écrit en dernier) est conscient de l'opposition des deux solutions : à son avis, le système de Gallus repose sur des principes « faux » qui conduisent à des « absurdités » (p. 293). Il n'est guère plus indulgent pour l'interprétation mariale de Coppens (p. 289) qui avait lui-même jugé sévèrement (et non sans raison) nombre des « interprétations mariales » de ses prédécesseurs.

11. Maxime de *Turin* devient Maxime de *Tours* et Fulgence de *Ruspe*, Fulgence de *Rochelle*. Tel texte dont tout le sens repose sur l'idée de joie contenue dans le mot χαῖρε, Réjouis-toi est traduit à contresens parce que l'auteur s'est fié au *Ave* de la traduction latine (p. 125). De nombreux textes qui développent le parallèle Ève-Marie sans nulle référence à *Gen.*, 3, 15, ont été accueillis comme témoins de ce verset. Arguments exégétiques, de raison et d'autorité sont inextricablement mêlés. On saura gré à l'auteur de l'immense bibliographie qu'il a pris le soin de dresser, sans pouvoir admettre toutefois les notes critiques souvent très partiales qui l'accompagnent. Bref, l'ouvrage se recommande par un très ample effort de documentation, un patient labeur de classification, une composition et une rédaction claires et soignées. On regrette que ces qualités qui forcent la sympathie se trouvent compromises par de si importantes erreurs de méthode.

Ce qu'il y a d'irritant dans ce problème Genèse, 3, 15, c'est que sous les apparences d'un « accord sur le sens marial » dont la plupart des auteurs tirent un argument massif, la diversité *des* sens marials proposés et des bases sur lesquelles on les fonde ne cesse de croître; en sorte que la confusion augmente sous les apparences d'un consensus unanime. Cette situation s'explique aisément. Le souci de justifier un sens marial maximum conduit les auteurs à négliger certaines données contrariantes, à accueillir les hypothèses et raisonnements qui vont à leur but. Cette constatation conduit à deux conclusions méthodologiques importantes : 1° Pour sortir de l'impasse, il faut accueillir toutes les données exégétiques et traditionnelles sans en majorer et surtout sans en éliminer aucune. 2° On arrivera difficilement à un tel résultat si l'on ne se résout à élargir le problème. La question à poser ne doit donc pas être : « Comment fonder le sens marial de Gen., 3, 15 ? » ni même : « En quel sens la Vierge est-elle contenue en ce verset ? »; mais : « Quel est le sens de ce verset ? »

La première de ces deux règles a été sérieusement mise en œuvre par le jésuite polonais S. Styś qui nous a donné trois études sur le Protévangile, et plus spécialement sur son usage dans la tradition patristique. L'auteur a éliminé des textes étrangers à la question. Il a établi l'indépendance littéraire entre le parallèle Ève-Marie et l'interprétation de Gen., 3, 15[12]. Enfin il a montré comment les Pères associent étroitement l'interprétation collective et l'interprétation christo-mariale que Gallus opposait comme hétérogènes et incompatibles. Il conclut à une double vérification du sens littéral de Gen., 3, 15 : l'une plus obvie dans la collectivité humaine issue d'Ève, l'autre plus parfaite dans le Christ né de Marie.

Après Styś, dont les études m'ont été de grande utilité, j'ai, à mon tour, repris la question. Dans le cadre des travaux de la Société d'études mariales sur la nouvelle Ève[13], j'ai été

12. S. Styś, *Egzegetyczne podstawy tlumaczenia Maryjnego Rods 3, 15* (=Signification exégétique de l'interprétation mariale de *Gen.*, 3, 15), dans *Rocników teologicznych*, 1 (1949), 11-107, édité à part à Lublin, 1949, avec un résumé latin en appendice. M. l'abbé Pionnier, du Séminaire polonais, a eu l'obligeance de me traduire l'essentiel de cet ouvrage.
De antithesi Eva-Maria ejusque relatione ad Protoevangelium apud Patres, dans *Collectanea Theologica* (Varsovie), 23 (1952), 318-365; et le compte rendu du livre de Gallus, *ibid.*, pp. 366-380.
13. Dans *Études mariales*, 12 (1954). *La nouvelle Ève*, I, pp. 77-156.

chargé d'étudier *Gen., 3, 15, dans la tradition jusqu'au début du XII*[e] *siècle.* Cet article apporte des données objectives nouvelles : 1° Il verse au dossier patristique et médiéval soixante-dix-huit témoignages nouveaux. 2° Il éclaire le sens des textes d'Irénée étudiés sur des bases inexactes. (L'évêque de Lyon lisait *observera,* et non *écrasera* ta tête, comme on le disait généralement : il n'en a pas moins dégagé, à la lumière d'un ensemble de textes du Nouveau Testament et de la doctrine de la Récapitulation, l'interprétation mariale du verset.) 3° Enfin et surtout, cet article établit un point ordinairement méconnu : pris dans son sens exégétique strict, à la lumière du contexte historique, Gen., 3, 15, signifie explicitement la lutte, mais ne signifie pas *explicitement* la victoire (le même verbe *shouph* exprimait l'action de chacune des forces antagonistes à l'égard de l'autre). L'étude patristique confirme cette constatation. Les Pères (à moins qu'ils n'utilisent une version qui lève d'emblée l'ambiguïté du texte original) discernent avant tout la lutte, en sa portée universelle (parfois avec une insistance trop exclusive sur la menace du serpent). Ils découvrent la victoire à la lumière de la Révélation ultérieure (notamment Lc, 10, 19; Gal., 3, 16). Certains vont jusqu'à opposer la lutte et la menace signifiée en Gen., 3, 15, à la victoire révélée par l'Évangile.

N'allons pas exagérer la portée de cette constatation et donner à Gen., 3, 15, une portée toute négative (comme si Dieu laissait les coupables s'entredévorer sans espoir). Le sens est tout autre : Gen., 3, 15, met dans le sombre tissu des châtiments (Gen., 3, 14-19) une note claire et positive. L'homme vient d'être vaincu. Tout semble perdu. Et cependant Dieu ne le maudit pas (comme il maudit le serpent); il le traite avec une bonté paternelle (Gen., 3, 20, 21; 4, 1). Il lui apprend qu'il reste debout pour la lutte, dominant le serpent dangereux encore, mais humilié et condamné. Si donc, pris dans son strict contexte historique, le verset n'exprime pas formellement la victoire, il est positivement ouvert sur la victoire. L'ensemble des constatations apportées n'aboutit pas à exclure le triomphe du Messie, mais à le situer : la *victoire* et le *vainqueur* se dégagent d'un même mouvement, par delà le sens littéral strict, seul accessible à l'exégèse scientifique, au niveau d'un sens plus haut qui relève de critères d'appréciations théologiques.

Expliquons-nous.

Aux ressources de la plus stricte exégèse, le Protévangile révèle un sens réaliste grandiose, bien perçu par les Pères les plus anciens. Il vise en sa totalité cette lutte qui commence alors et se poursuivra jusqu'à la fin des temps. Il nous avertit du sérieux et des risques de la lutte (cette lutte à mort où le Christ subira la Crucifixion), en même temps qu'il nous invite au courage et à l'espérance. Cette invitation demeure valable pour tous et ne perdra jamais de son actualité.

On ne peut établir que l'écrivain sacré ait perçu plus distinctement les choses. Mais l'Auteur principal, l'Esprit-Saint, a disposé le texte en sorte qu'il vise en quelque façon le vainqueur et la victoire. D'abord l'ampleur du texte (dont l'objet est la lutte qui se déroulera des origines à la fin des siècles) inclut objectivement le Christ agent universel de cette lutte : le combat n'a de sens et d'efficacité que par lui. Mais il y a plus. La richesse poétique du verset inclut des allusions et insinuations qui conviennent merveilleusement à Celui qui seul vérifie de façon exclusive l'expression « Fils de la femme », et à la femme qui seule vérifie en plénitude les « inimitiés » avec le démon. J'appellerais volontiers ce sens plus plein un ultra-sens. En effet, comme les ultra-sons et l'ultra-violet dépassent nos possibilités naturelles de perception, ce sens plus profond et plus ténu dépasse les possibilités de la stricte exégèse. On le saisit à la lumière conjuguée de la Révélation ultérieure (notamment Lc, 10, 19; Gal., 4, 16) et du raisonnement qui aide à percevoir les intentions ultimes du texte. Il nous est garanti par la tradition (qui a usé de ce double éclairage) et le magistère qui l'a assumé avec une certaine insistance dans son enseignement officiel. Nous le saisissons de façon seconde et enveloppée — *per speculum, in aenigmate*. Il doit être apprécié et utilisé avec nuance. Ne cherchons pas en Gen., 3, 15, une révélation explicite ou suffisante de l'exemption originelle de Marie (et de ses autres privilèges), mais un indice fugitif et un fondement éloigné quoique réel de ces dogmes.

Cette réserve dans l'usage théologique ne nous fera pas bouder l'élan de la méditation traditionnelle et de la liturgie qui ont prolongé les riches suggestions de cet oracle jusqu'à en faire l'icone biblique par excellence de la Vierge et de sa conception sans tache. Cet élan a le mérite d'assumer la valeur poétique du texte, volatilisée par le rationalisme scolaire de tant d'interprètes.

En définitive, c'est moins dans un verset particulier que dans un ensemble de passages (Lc, 1, 28 et 42 notamment) qu'il faut chercher les fondements bibliques de l'Immaculée Conception. Parmi ceux-ci, Apoc., 12, qui prolonge intentionnellement Gen., 3, 15, connaît un regain de faveur. Des exégètes rigoureux y découvrent des richesses jusqu'ici méconnues : deux articles, l'un de Mgr L. Cerfaux [14], l'autre du P. Dubarle [15], apportent des aperçus suggestifs en ce sens.

Plus largement encore que des quelques versets mentionnés, l'Immaculée Conception se dégage en définitive de la situation que l'Écriture fait à Marie dans le plan du salut. Sous ce rapport, l'intérêt du Protévangile, c'est qu'au principe même de la Révélation il situe, de façon enveloppée, mais riche et suggestive, la place de « la femme » dans l'économie universelle du salut.

II

HISTOIRE DU DOGME

Pour situer les conquêtes de l'histoire concernant le développement du dogme de l'Immaculée Conception, on a l'avantage de pouvoir se référer à un travail de base : l'article « Immaculée Conception » du *Dictionnaire de Théologie catholique* [16] rédigé par Le Bachelet, assisté du P. Jugie pour la partie orientale. Cet article remarquable pour le temps où il a été écrit (1922) donnait, avec les fruits d'une recherche originale, la synthèse quasi exhaustive des travaux antérieurs.

14. *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le Protévangile,* dans *Eph. theol. lovan.,* 31 (1955), pp. 21-33, et le Corollaire intitulé *La femme revêtue de soleil et l'Immaculée Conception* où l'auteur dégage « une sorte d'argument exégétique de convenance (p. 33). Autant qu'on peut résumer : en *Apoc.,* 12, 1-2, l'Église apparaît *d'emblée* glorifiée; par sa pureté glorieuse, elle échappe à ce monde où elle est persécutée. De même, Marie également visée par le verset.

15. A. Dubarle, O.P., *La femme couronnée d'étoiles.* En cours de publication dans les *Mélanges Robert* : « C'est la prédestination de la Vierge que l'on peut voir exprimée de manière plastique dans la description du début (*Apoc.*, 12, 12). Elle est comme l'Église un « être céleste » et parfait même « lorsqu'elle est soumise aux épreuves de la vie terrestre ».

16. *DTC,* 7, 845-1218.

La tradition orientale.

Concernant l'Orient, on sait que le P. Jugie a lui-même repris et complété en 1952 son étude du *Dictionnaire de Théologie catholique*[17]. Il y a peu à signaler, depuis, en ce secteur trop négligé, à part l'article de A. Wenger, *La controverse sur l'Immaculée Conception à Moscou durant la seconde moitié du XVIIe siècle*[18], qui nous fait saisir sur le vif, en un moment crucial, la crise de la tradition orientale. La controverse opposa les Grecs aux Petits-Russiens partisans de l'Immaculée Conception. Les premiers eurent l'avantage. Depuis lors, la négation de l'Immaculée Conception a été partagée par l'ensemble des Églises orthodoxes. « La définition romaine de 1854 » y ajouta « la note polémique qu'elle a gardée jusqu'à ce jour » (p. 179). A. Wenger élucide les causes qui détachèrent l'Orient d'une croyance en laquelle il avait précédé l'Occident. Par delà divers facteurs superficiels (opposition aux idées occidentales, contact avec les centres de la Réforme), il discerne deux causes plus profondes : l'affirmation orientale n'avait jamais été confrontée avec les doctrines de l'universalité de la Rédemption et du péché originel. Cette double difficulté surgit « au moment où l'Orient perd contact avec sa propre tradition emportée sous les décombres de Constantinople. Or seule cette tradition telle qu'elle s'est exprimée dans l'œuvre mariale d'un Photius, d'un Cabasilas, etc., aurait permis de surmonter les difficultés qui allaient se poser » (p. 179).

17. *L'Immaculée Conception dans l'Église orientale,* Roma, Academia mariana, 1952. Compte rendu dans *La Vie Spirituelle,* 89 (1953), pp. 284-286.

Parmi les travaux récents sur l'Immaculée Conception dans la mariologie syriaque, signalons trois études poursuivies indépendamment sur Jacques de Sarug : C. Vona, *Omilie mariologiche di S. Giacomo di S.,* Roma, Lateranum, 1953, Introduction, pp. 81-101. A. van Roey, *La sainteté de Marie d'après Jacques de S.,* dans *Eph. theol. Lov.,* 31 (1951), 34-46 (connaît le précédent). P. Krüger, *Die Frage der Erbsündlichkeit der Gottesmutter im Schriftum des Jakob von S.,* dans *Ostkirchliche Studien,* 1 (1952), pp. 187-207, et le compte rendu du même auteur sur Vona, *ibid.,* 4 (1955), pp. 156-158.

18. *La controverse sur l'Immaculée Conception à Moscou durant la deuxième moitié du XVIIe siècle,* en cours d'édition, dans *Virgo Immaculata* (*op. cit.,* note 5). L'essentiel de cette étude est résumé par A. Wenger dans la deuxième partie de sa conférence : *L'Immaculée Conception dans la tradition orientale,* dans les *Actes* du Congrès de Lyon (*op. cit.,* note 3), pp. 163-184.

Origines de la croyance en Occident.

En Occident, le développement doctrinal est plus tardif qu'en Orient et se poursuit de façon plus laborieuse, ce qui tient, pour le principal, à trois facteurs : la mentalité plus logique des Latins, leur souci aigu de confronter la sainteté originelle avec les dogmes du péché originel et de l'universelle Rédemption, enfin les entraves que constituaient les idées augustiniennes relatives à la transmission du péché originel. Le développement doctrinal peut être divisé en deux phases que délimite l'entrée en scène du magistère pontifical. Les étapes de la première phase sont bien marquées par Le Bachelet : la fête, tardivement importée d'Orient, se diffuse au début du XIIe siècle. A cette occasion, les premières formulations explicites de la croyance à l'Immaculée Conception sont élaborées. Au XIIIe siècle, la crise survient : la doctrine de la Conception sans tache est méconnue ou combattue par l'ensemble des scolastiques. A la frontière du XIIIe et du XIVe siècle, une réaction s'amorce avec Scot et Ware. Elle progresse rapidement et triomphe au Concile de Bâle. La connaissance que nous avions de ces diverses étapes a été profondément renouvelée.

On sait qu'il faut rectifier ce que Le Bachelet dit des origines de la fête : elle ne fit pas son apparition en Irlande au IXe siècle [19], mais seulement en Angleterre peu avant 1060 [20]. Presque aussitôt supprimée, elle y est rétablie vers la deuxième décade du XIIe siècle. C'est alors qu'apparaissent les premiers témoignages explicites relatifs au problème de la *Conception* sans tache.

Deux auteurs ont étudié simultanément la théologie du XIIe siècle. Le premier, I. Riudor [21], S. J., s'arrête à 1150 et se limite aux seuls textes imprimés, mais a très largement

19. *DTC*, 7, 987-989.
20. Ce point a été établi par A. W. Burridge, *L'Immaculée Conception dans la théologie mariale de l'Angleterre du moyen âge*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, 32 (1936), pp. 570-597. P. Grosjean, *La prétendue fête de la Conception dans les Églises celtiques*, dans *Analecta Bollandiana*, 61 (1943), pp. 91-95. Voir aussi l'ample monographie de A. M. Cecchin, *L'Immacolata nella liturgia occidentale*, dans *Marianum*, 5 (1943), pp. 58-114.
21. *Lo Concepción Inmaculada... en la primera mitad del siglo XII*, dans *Est. ecl.*, 28 (1954), pp. 445-473 (cf. ci-dessus, note 4).

accueilli l'ensemble des témoignages, favorables ou opposés, occasionnels ou *ex professo*. L. Modrić s'est limité aux sermons et traités exclusivement consacrés à la Conception de Marie, mais pousse jusqu'à la fin du siècle et explore les manuscrits. Sa thèse est restée inédite, mais deux fragments ont été publiés, qui font progresser la question. Le premier élimine une fausse autorité. Divers auteurs avaient fait de l'évêque Pierre de Compostelle le premier témoin explicite de l'Immaculée Conception. En fait, le texte proposé sous ce patronage date seulement du XIVe siècle, et demeure, de surcroît, peu significatif [22]. Le second article dresse le bilan de la théologie de la Conception de Marie au XIIe siècle [23]. Le résultat semble à première vue très positif. Si l'on excepte les lettres de saint Bernard et de Pierre de Celles, la littérature suscitée par la nouvelle fête de la Conception est en totalité immaculiste [24]. En fait, cette littérature improvisée est en majeure partie médiocre : le vocabulaire est imprécis et mouvant; le problème, mal posé (en dépendance de la transmission du péché originel par la concupiscence inhérente à l'acte générateur); les solutions, insuffisantes, parfois saugrenues [25]. L'affirmation traditionnelle de l'universalité du péché originel, le Christ seul excepté, le dogme de l'universelle Rédemption par le Christ constituaient de lourdes difficultés que les immaculistes n'ont pas assumées faute d'avoir

22. *De Petro Compostellano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur*, dans *Antonianum*, 29 (1954), pp. 563-572.

23. L. Modrić, *Doctrina de Conceptione B. V. Mariae in controversia saec. XII* (*Pars dissertationis*), in-8 de XVI-62 pp., 170×240. Excerptum de *Virgo Immaculata* (*op. cit.*, note 5), 5 (1955), pp. 13-73. Je cite la pagination de l'extrait, paru avant le volume.

24. Elle comprend huit sermons (dont quatre inédits, tous anonymes, le pseudo-Pierre Comestor et le pseudo-Pierre le Chantre, conservés dans l'édition rare de P. Alva y Astorga, qui remédie heureusement à la perte des manuscrits, Osbert édité par Thurston, le pseudo-Anselme, *P. L.*, 159, 319-324) et trois traités : Eadmer (plusieurs fois édité), pseudo-Abélard (édité par Alva y Astorga), Maître Nicolas (édité par C. H. Talbot, dans *Rev. Bén.*, 64, 1954, pp. 83-117. Modrić apporte des objections contre l'attribution à Nicolas de Saint-Alban, soutenue par Talbot).

25. Telle est la théorie de la *vena pura* soutenue par le pseudo-Comestor et l'Anonyme I du ms. 14 d'Heiligenkreuz : Une particule du corps d'Adam aurait été préservée de toute souillure et transmise intacte; Marie en aurait été formée. (Désastreuse intrusion des schèmes mécanistes en théologie).

Le XIIe siècle prit cependant ses distances à l'égard de la légende de la conception miraculeuse de Marie lors de la rencontre de Joachim et Anne sous la porte dorée.

soupçonné — selon Modrić[26] — la possibilité d'une rédemption préservatrice. Enfin, l'autorité de saint Bernard constituait un lourd handicap pour l'avenir.

Au XIIIe siècle, lorsque la théologie devint moins sensible aux élans spirituels et plus exigeante de rigueur, la doctrine de la Conception sans tache subit une crise grave : une éclipse presque totale durant tout le siècle.

La période 1200-1250 attend encore sa monographie : dans l'état actuel des travaux, elle ne fournit aucune attestation sûre en faveur de l'Immaculée Conception, mais seulement des textes contraires.

La période 1250-1350 (jusqu'ici peu étudiée) vient d'être amplement explorée (imprimés et manuscrits) par le capucin Francisco Leite de Faria[27]. Le bilan est clair. De 1250 à 1300 environ, notre auteur rencontre un seul partisan de la Conception sans tache, Raymond Lulle[28], parmi trente auteurs dont plusieurs ont pourtant eu connaissance de la théorie de la Rédemption préservatrice[29]. A la charnière du XIIIe

26. Ce point sera discuté. Plusieurs auteurs dont le P. Geenen (étude sous presse dans l'*op. cit.*, note 5 : *Virgo Immaculata*) estiment qu'Eadmer, à travers son vocabulaire improvisé, a bien saisi cette doctrine. Le P. Geenen soutiendrait en outre que le traité d'Eadmer, considéré généralement comme le premier témoin explicite de l'Immaculée Conception, aurait été écrit plus tardivement, en réponse à la lettre 174 de saint Bernard. La date de la mort d'Eadmer (1141 environ et non 1124, comme on le dit généralement) laisse le terrain libre à cette thèse. Mais à première vue la teneur du traité n'incline pas en ce sens. Attendons pour trancher.

27. *La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception de 1250 à 1350*, dans *Études Franciscaines*, 26, rue Boissonade, Paris, 3 (1952), pp. 181-204; 4 (1953), pp. 26-32, 167-188. On trouvera des compléments d'information dans les autres articles publiés par le même auteur, *L'opinion de Henri de Gand sur la Conception de la Sainte Vierge*, dans *Marianum*, 16 (1954), pp. 290-316, et *L'attitude des théologiens au sujet de la doctrine de Henri de Gand*, dans *Études Franciscaines*, 5 (1954), pp. 133-152. Concernant les diverses signatures des articles de Francisco Leite de Faria de Guimaraens : De Faria est le nom de famille, Guimaraens, le lieu de naissance (suivant l'usage des capucins). Da Leire qui figure dans *Études Franciscaines*, 3 (1952), est une faute d'impression.

28. On s'étonne que l'article si bien documenté de F. de Guimaraens ne cite pas un autre immaculiste à la fin du XIIIe siècle : le mercédaire Pierre Pascase, † 1300. On touche ici une des limites de cette étude : composée avec une érudition exhaustive il y a une dizaine d'années, elle n'a pas profité des travaux ultérieurs, notamment V. Mancini, *Il primo defensore dell'Immacolata Concezione è stato un mercedario*, Naples, 1939. Sur les prédécesseurs de Scot, voir également ci-dessous, note 33.

Ajoutons en dernière heure que selon Arcangelo da Roc, *Il Dottore* (étude citée ci-dessous en P. S.), p. 65, note 51, un texte manuscrit jusqu'ici inconnu (Brit. Mus., Royal 7, F. II, fol. 99rb-99va) inviterait à ranger Robert Grosseteste parmi les immaculistes.

29. Tels sont saint Bonaventure, Olivi, l'anonyme de Florence, *Études*

et du XIVe siècle, une réaction s'amorce, avec Ware et Scot, et progresse rapidement : pour la première moitié du XIVe siècle, on compte (*grosso modo*) 14 partisans décidés, 10 auteurs favorables à divers degrés, 9 indécis et 27 opposants.

La progression fut si rapide qu'au Concile de Bâle on trouva une majorité pour promulguer une définition en bonne et due forme, le 17 septembre 1439. Elle manqua son effet parce que le Concile avait cessé d'être dans la communion romaine. Aux théologiens du Concile de Bâle, H. Ameri consacre une étude neuve, solide et précise[30].

Disputes autour de Scot.

Quelle est la place exacte de Scot dans ce tournant décisif ? C'est une question aujourd'hui très discutée. Le P. Roschini, prolongeant une vieille controverse dont il avait pris l'initiative dans son traité de mariologie, a donné une expression plus poussée à ses idées dans une brochure intitulée *Scot et l'Immaculée*[31]. Il conclut (p. 74) :

> Ni adversaire ni docteur de l'Immaculée Conception, Scot est simplement l'un des nombreux docteurs du début du XIVe siècle, qui, percevant le poids des autorités contraires à la thèse immaculiste... n'osèrent se prononcer en sa faveur... et se bornèrent à en admettre quelque probabilité.

Et il invite ceux qui pensent autrement à rendre « hommage à la Vérité première » en souscrivant à cette vérité

Franciscaines, 9 (1952), pp. 182 et 197. F. de Guimaraens conclut p. 201 : « Personne ne pourra mettre en doute qu'ils aient envisagé et réfuté expressément l'idée exacte de l'Immaculée Conception. »

30. Hyacinthus Ameri, O.F.M., *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Conceptione tempore Concilii Basileensis*, Romae, Academia mariana, 1954 (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 4), in-8 de xxiv-272 pp. Après un inventaire des principaux auteurs (pp. 9-29), l'ouvrage étudie successivement leurs idées sur le péché originel (pp. 31-58), sur la possibilité et la convenance de la Conception Immaculée (pp. 62-107), les sources qu'ils invoquent (Écriture, Tradition, liturgie, pp. 108-183), leur pensée sur la définibilité de la pieuse croyance (pp. 186-213). Le livre s'achève par l'étude de la définition promulguée à Bâle (pp. 214-241). L'ouvrage bien rédigé est muni de tous les index souhaitables.

31. G. M. Roschini, *Duns Scoto e l'Immacolata*, extrait de *Marianum*, 17 (1955), pp. 183-252, édité à part dans la collection *Scripta professorum Facultatis theologicae Marianum*, Roma, Marianum, Via SS. Apostoli, 14, 1955, in-8 de 76 pp.

historique. Le P. Balić, président de la commission scotiste que cet appel vise en premier lieu, estime pouvoir rester fidèle à la Vérité première sans souscrire à la thèse proposée. Et c'est avec mûre réflexion qu'il a inauguré une nouvelle série de volumes sous le titre : *Duns Scotus, Doctor Immaculatae Conceptionis*. Le premier tome seul est paru[32]. Il livre l'édition critique des textes de Scot sur l'Immaculée Conception. Deux autres volumes suivront : l'un contiendra les témoignages sur sa doctrine, et l'autre un exposé de cette doctrine.

Il serait prématuré de donner un jugement définitif sur la controverse avant qu'elle soit achevée. Notons surtout les points irrécusables sur lesquels les adversaires sont (ou doivent tomber) d'accord. On mettra ainsi dans le débat plus de clarté, car le feu de la polémique entraîne G. Roschini à présenter la pensée de C. Balić sous une forme outrée qui dépasse sa pensée et accuse l'opposition. 1° Scot ne fut pas le premier auteur d'Occident à soutenir l'Immaculée Conception. Les auteurs du XII° siècle, Raymond Lulle, Pierre Pascase, et très probablement Guillaume Ware, l'ont précédé[33]. 2° Il n'a soutenu l'Immaculée Conception qu'avec la clause : « *Videtur probabile...* ». Mais il garde généralement une note semblable dans les questions controversées : ce qui n'exclut pas de sa part une ferme adhésion. Dans l'état des idées, il ne pouvait aller plus loin sans s'exposer aux rigueurs de l'In-

32. C. Balić, O.F.M., *Ioannes Duns Scotus, Doctor Immaculatae Conceptionis*. I. *Textus auctoris*, Romae, Academia mariana, 1954 (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 5), in-8 de xii-108 pp., 165×240. Ce volume contient, sans commentaire, une édition critique raffinée des textes de Scot : *Ordinatio III*, reportationes Parisiensis, Trecensis, Barcinonensis, Valentinensis, Lectura completa. L'ouvrage est édité avec la rigueur à laquelle nous a habitués le président de l'Académie mariale.

33. De certaines déclarations de saint Bonaventure et de Bombolognus de Bologne, faut-il déduire que des théologiens contemporains de ces auteurs enseignaient l'Immaculée Conception ? La conclusion serait plus que hasardeuse, car les deux auteurs parlent de l'opinion immaculiste *au passé*. Quidam... vol*uer*unt, dit saint Bonaventure et non vol*unt* comme lui fait dire Roschini (pp. 27 et 29). Quant à Bombolognus de Bologne, Roschini (p. 30, note 61) et sa source (*Études Franciscaines*, 3 (1952), p. 186, n. 12) le citent de façon inexacte :

Citation Guimaraens-Roschini	Cod. Bologne Univ. 755, fol. 8rb
Duae sunt opiniones : una extranea qua*m* modo *tenent* quidam; n*am* dicere voluerunt.	Duae sunt opiniones: : una extranea qua*e* modo *non tenetur*. Quidam namque dicere voluerunt.

Cf. C. Piana, *La Controversia della Concezione*, Firenze Valecchi, 1941, p. 80. Bref, rien n'invite à penser que les immaculistes visés par les auteurs du XIII[e] soient autres que les auteurs du XII° que nous connaissons.

quisition[34]. Sa prudence servit la cause qu'il défendait, mieux qu'une audace provocante. 3° On ne peut accorder crédit à la légende selon laquelle il aurait réfuté victorieusement à l'Université de Paris, dans une dispute théologique solennelle, les adversaires de la Conception sans tache. Cette légende, proposée par le sermon *Necdum*[35], semble avoir toutefois une base historique : divers indices permettent de supposer que Scot soutint une dispute sur ce thème : « Faut-il célébrer la fête de la Conception ? »[36] Ces divers points ont été dûment établis par les travaux de C. Balić auxquels G. Roschini se réfère pas à pas.

Le débat concerne l'importance historique de Scot : 1° A-t-il apporté des raisons et distinctions nouvelles et décisives pour la solution de la crise ? 2° Est-il le principal agent de la réaction qui fit triompher l'Immaculée Conception dans la scolastique ?

Concernant la première question, le mérite incontestable de Scot est d'avoir retourné en faveur de l'Immaculée Conception la principale difficulté qu'on y opposait : l'argument du *perfectissimus Redemptor*[37]. Il y aura lieu de préciser la nouveauté de son apport par rapport au plus remarquable de ses prédécesseurs, Eadmer, qui, à travers un langage moins évolué, a peut-être exprimé l'essentiel. Plusieurs études sont en cours sur ce sujet (cf. ci-dessus, note 26).

34. Aux dires de Jean de Pouilly, adversaire de l'Immaculée Conception en 1309 : « Quis igitur debet esse tantae praesumptionis et audaciae ut praesumat contrarium asserere... ? Certe nullus. Quod si praesumerat, *non argumentis, sed aliter contra ipsum procedendum* esset. » *Joannis de Polliaco... questiones disputatae de Immaculata Conceptione,* éd. C. Balić, Sibenici, 1931, a. 1, p. 13, lignes 14-20.

35. A. Emmen et C. Piana ont précisé l'auteur et la date du célèbre sermon (auquel G. Roschini avait consacré plus du quart de son étude : pp. 53-73) : Francesco de Rimini, après 1424, mais avant le 6 février 1439. Ils en ont donné l'édition critique dans *Tractatus quatuor de Immaculata Conceptione, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae,* Bibliotheca Scholastica medii aevi, t. XVI, Quarrachi, Collegio S. Bonaventura, 1954, pp. 337-391.

36. Voir C. Balić (*op. cit.,* note 32), p. 81, ligne 1, l'allusion de Scot à cette discussion inédite.

37. Le Christ est *perfectissimus Redemptor.* Or, cela implique que tous soient rachetés par lui. On concluait donc : La Vierge, exempte de péchés actuels, a été rachetée du péché originel. Scot garde la majeure (perfection du Rédempteur) et la mineure (universalité de la Rédemption qui comprend Marie), mais apporte une nouvelle mineure qui renverse la simpliste conclusion : au parfait Rédempteur, il convient d'exercer d'un mode parfait de Rédemption, savoir *par préservation,* à l'égard de la plus privilégiée des créatures.

Concernant la seconde question, deux points semblent bien établis : 1° Scot fut le premier *maître de l'Université de Paris* (ni Ware, ni Lulle ne peuvent revendiquer ce titre) qui réagit contre l'enseignement général. 2° C'est contre lui (et non contre ses devanciers) que polémiquent les maculistes (dès 1309 avec Jean de Pouilly), et son influence est sans égale dans le triomphe de la pieuse croyance. Bref, en réservant les nuances qu'une discussion plus poussée établira, l'apport et l'importance de Scot demeurent grands ; le progrès des études historiques les remet dans une lumière nouvelle, mais ne les déprécie pas.

Ai-je trop cédé à l'actualité en accordant place à cette controverse qui a fait et fera encore quelque bruit ? L'enjeu en est bien minime à l'échelle de l'Église universelle. En matière de développement dogmatique, le rôle des personnes particulières, quelles qu'elles soient, reste en toute manière accessoire. Ce qui importe d'abord, c'est l'Objet de foi et l'Esprit-Saint, agent principal du progrès dogmatique ; c'est le consensus de la communauté croyante et l'appréciation du Magistère qui a autorité pour en juger. En mettant au premier plan des questions d'ordres et de personnes, de telles controverses risquent trop de le faire oublier. Du moins ont-elles été et seront-elles l'occasion d'élucider davantage un moment significatif du développement dogmatique, le plus aigu, peut-être, qui se rencontre dans l'histoire du dogme catholique.

De Sixte IV à nos jours.

La deuxième phase de développement est dominée par la série des Actes du Magistère, de Sixte IV (1471-1484) à la définition de Pie IX, que prolonge l'enseignement des papes ultérieurs, notamment Pie X et Pie XII.

L'histoire des décisions de Sixte IV avait été magistralement tirée au clair, il y a dix ans déjà, par Sericoli[38]. J'ai présenté en son ensemble l'histoire des interventions du Magistère dans un volumineux article actuellement sous presse dans *Virgo Immaculata*[39]. Histoire incroyablement complexe : les passions et préjugés des adversaires en présence — macu-

38. Compte rendu dans *La Vie Spirituelle*, 89 (1953), pp. 286-288.
39. *Op. cit.*, note 5, t. II.

listes et immaculistes — ont gonflé et faussé le dossier des textes (teneur et interprétation). Il importait d'éliminer les données postiches, d'accueillir sans parti pris toutes les données valables et de donner à chacune son exacte valeur, afin de discerner le *sens* des événements dans la masse des documents où le regard superficiel de Turmel ne décelait qu'un tissu de contradictions [40]. En allant au fond des choses, on est frappé au contraire de la continuité des décisions du magistère — continuité d'autant plus remarquable que la ligne droite qu'elles forment s'inscrit en pointillé sur le flot d'une histoire mouvementée.

Toute cette période est occupée par le déroulement d'une controverse aux épisodes innombrables, dont il est difficile d'imaginer la violence et l'étendue. En cette querelle séculaire, le souci du Saint-Siège, assailli de pressions et manœuvres de toutes sortes, fut avant tout de rétablir le calme hors lequel les lumières de l'Esprit-Saint ne pouvaient se répandre, car l'Esprit opère dans la paix. L'action des papes se présente donc comme une série de mesures, avant tout disciplinaires, où une ligne doctrinale s'esquisse prudemment et progressivement. Peu à peu, l'opinion maculiste, dont le statut fut d'abord égal à celui de l'opinion immaculiste, fut privée de tous moyens d'expression (1622). Avec la Bulle *Sollicitudo* d'Alexandre VII en 1661, la croyance immaculiste est positivement encouragée et l'objet en est précisé, sans que le débat soit encore tranché; sans même que le Saint-Siège emploie l'expression *Immaculata Conceptio* [41], point de mire de toutes les controverses. La paix rétablie, Pie IX procède à la définition.

Au terme de l'étude en question, j'ai tenté de tirer au clair un problème délicat, et en apparence redoutable, qui n'avait

40. G. Herzog, *L'Immaculée Conception*, dans *Rev. d'hist. et de littér. religieuse*, 12 (1907), p. 599. Pour parvenir à cette conclusion, Turmel ne faisait guère que confronter les interprétations *majorées* que certains catholiques présentaient de divers documents pontificaux, avec l'interprétation *malveillante* d'autres documents qu'ils passaient plus ou moins sous silence.

41. Selon une règle de chancellerie qui subsista, à une exception près, jusqu'aux premières décades du XIXe siècle, les documents pontificaux s'abstenaient de cette expression et s'en tenaient — par une prudence dont le caractère tout formel, voire désuet, s'accusait d'année en année — à l'expression plus vague : « Conceptio Virgin*is* Immacula*tae* » — du moins lorsque le pape parlait en son nom propre. Ce point est établi par la deuxième partie de mon étude.

guère été abordé que de biais : la confrontation de la Bulle *Ineffabilis* et de l'histoire. Ici encore, me semble-t-il, un examen lucide et approfondi liquide les inquiétudes que suscitait une confrontation superficielle, et dissipe un malaise que l'on a trop souvent entretenu à l'ombre d'un silence révérenciel.

Il est bien difficile de résumer ce dernier point. Deux ordres de considérations l'éclairent. D'une part, et c'est l'essentiel, il importait de situer la *perspective* du magistère et celle de l'histoire. L'historien étudie le développement en son *mouvement*; le magistère, du point de vue du *terme* qui donne rétrospectivement son sens au mouvement [42]. L'historien aborde les témoignages au ras des « *énoncés* »; le pape, en référence plus immédiate aux *réalités* qui sont le terme de la foi [43]. L'historien est simple élève de l'histoire; le pape, dans l'Acte où il définit une doctrine, est agent de l'histoire : en conduisant un développement à son terme, il éclaire rétrospectivement le sens de tout ce qui a précédé. D'autre part, et secondairement, il convient de reconnaître l'accueil progressif que les documents pontificaux ont fait aux exigences de l'histoire. Tandis que Pie IX se tient volontairement à distance des disciplines historiques en un temps où celles-ci n'avaient pas acquis leur maturité, Pie XII a pu intégrer de façon précise à la Constitution *Munificentissimus* les mûres acquisitions de ces disciplines sur le double terrain des faits et de la méthode. De là, entre ces deux documents majeurs que sont *Ineffabilis* et *Munificentissimus,* des différences, de l'ordres du genre littéraire, qui frappent dès l'abord. Plus de lyrisme et d'abondance d'un côté, plus de précision et de sobriété de l'autre. C'est pourquoi les esprits d'aujourd'hui rejoignent plus aisément le dernier document, le premier appelant de leur part un rétablissement que mon article espère leur avoir facilité.

Si une étude accomplie du point de vue du magistère peut aboutir d'emblée à une vision d'unité, elle n'épuise pas la masse énorme des faits sous-jacents aux décisions pontificales : foisonnement de controverses, d'événements, de travaux.

42. Le principe qui éclaire cette distinction, c'est que le mouvement est spécifié par son terme.

43. Le principe ici engagé, c'est que « la foi ne se termine pas aux énoncés, mais aux réalités » (saint THOMAS, *Summa theol.,* IIa IIae, q. 1, a. 2, ad 2).

Des milliers d'ouvrages ont été consacrés à la question durant le seul XVII[e] siècle. L'exploration de cette littérature rencontre une difficulté supplémentaire : comme l'urgence d'apaiser les querelles fit limiter la liberté de publier, une part importante des travaux est demeurée à l'état de manuscrit.

Très instructif à cet égard est le livre de R. Pazzelli, T.O.R. : *L'Immaculée Conception de Marie selon Francesco Bordoni, T.O.R.* [44] Tous les écrits immaculistes de ce maître (aujourd'hui oublié, mais célèbre en son temps) du Collège théologique de Parme (soit trois volumes totalisant un millier de pages environ) sont restés inédits. R. Pazzelli a eu le triple mérite de retrouver ces ouvrages dispersés, de les situer dans leur temps, et d'en analyser le contenu. Il apporte ainsi une contribution intéressante à l'étude d'une période particulièrement délicate, celle où s'élabora le fameux décret (semi-officiel) de 1644 [45].

Bibliographie. Iconographie.

Combien d'années de travail, combien de volumes exigerait une bibliographie sur l'Immaculée Conception [46] ? Dans l'état actuel des travaux (partiels *ou* médiocres), il est difficile de le dire. On accueille avec reconnaissance deux contributions positives en ce vaste domaine.

Le P. Masson [47] a dressé la bibliographie dominicaine de l'Immaculée Conception. L'entreprise, rapidement conduite pour aboutir dans le courant de l'année mariale, ne prétend pas être exhaustive, mais rassemble, selon l'ordre chronolo-

44. Raffaele Pazzelli, T.O.R., *L'Immacolata Concezione di Maria in P. Francesco Bordoni, T.O.R.,* (*1595-1671*). *Studio su manoscritti,* Roma, 1951, in-8 de 160 pp., extrait de *Analecta Tertii Ordinis Regularis S. Francisci,* 5 (1950-1951).

45. On corrigera, p. 46, la faute d'impression 1664, en 1644.
Ignacio Iparraguire, S.J., *Pareceres encontrados sobre la definibilidad de la Inmaculada en el siglo XVII,* dans *Est. ecl.,* 28 (1954), 603-624, donne sur ce décret un important complément d'informations puisées aux archives du Vatican et de la Postulation de la Compagnie de Jésus. Il fait saisir sur le vif les intrigues qui se déroulèrent autour du Saint-Siège pour provoquer les solutions hâtives. Mais la Papauté ne se départit pas de sa ligne de ferme prudence.

46. Sur les essais partiels réalisés avant 1947, voir G. Besutti, *Note di Bibliografia mariana,* dans *Marianum,* 9 (1947), pp. 127-130.

47. Reginaldus Masson, O.P., *De Immaculata Conceptione apud fratres praedicatores. Bibliographia.* Extrait de *Angelicum,* 31 (1954), pp. 358-406, et 32 (1955), pp. 52-80.

gique, tout l'essentiel. L'auteur ne s'est pas borné aux ouvrages *ex professo* : il a prospecté les opinions énoncées dans les sermons, Commentaires sur les Sentences et autres ouvrages théologiques. Enfin, il a brièvement indiqué (le plus souvent possible par une citation) l'opinion de chaque auteur. Voilà un utile instrument de travail pour tous ceux qui étudieront l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception.

Autre contribution bibliographique : le catalogue de l'exposition mariale organisée au Palais de Venise dans le cadre du Congrès international de Rome [48]. Cette exposition fut l'occasion d'exhumer de nombreux ouvrages (parfois non catalogués) des riches bibliothèques de Rome : Vaticane, Nazionale, Casanatense, Angelica, etc. Le choix de livres et manuscrits porta, de préférence, sur les œuvres ayant pour objet l'Immaculée Conception. Ce catalogue précis constitue pour les chercheurs un précieux moyen de repérage et de recherche.

Parmi les monuments de la tradition, l'iconographie tient une place que les théologiens ont souvent tendance à négliger (faute de temps ou de compétence). Dans ce secteur, une très heureuse contribution a été apportée par le docteur Jean FOURNÉE, secrétaire général de la Société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes [49]. L'étude est limitée à la Normandie, des origines à la Renaissance. Domaine particulièrement intéressant, car c'est en passant par la Normandie que la fête de la Conception, rétablie en Angleterre au début du XIIe siècle, gagna l'ensemble du continent. L'auteur a exploré directement son terrain ; il a exploré aussi — comme en témoignent les notes et la bibliographie — les travaux de ses prédécesseurs (parfois enfouis dans les bulletins d'obscures sociétés savantes). Ainsi a-t-il pu éclairer les grands thèmes de l'iconographie immaculiste : illustration des légendes populai-

48. *Libro mariano,* Roma, Academia mariana, Via Merulana, 124, in-8 de 288 pp., XLVI planches hors texte (Manuscrits, frontiscipes, illustrations et quelques tableaux présentés avec cette exposition du livre). Des index bien faits facilitent la consultation de ce catalogue.

49. *Iconographie de l'Immaculée Conception au Moyen-Age et à la Renaissance. La place de la Normandie dans le développement de la doctrine et dans son expression artistique,* Cahier polycopié de 82 pp. Chez l'auteur, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine. Une communication de J. FOURNÉE, *Iconographie de l'Immaculée Conception* sera publiée ultérieurement dans *Virgo Immaculata* (*op. cit.*, note 5).

Signalons une autre étude d'iconographie mariale de J. FOURNÉE, *Commentaires sur l'iconographie de l'Annonciation,* cahier polycopié de 28 pp., également chez l'auteur.

res (Miracle d'Elsin, et du chanoine de Rouen), rencontre de Joachim et Anne sous la porte dorée, tentatives d'iconographie directe, enfin et surtout images symboliques. On souhaiterait que ce travail ronéotypé fasse l'objet d'une édition abondamment illustrée.

III

LE PROBLÈME DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE

Cet aperçu sur les études historiques laisse entrevoir l'acuité avec laquelle le dogme de l'Immaculée Conception pose aux théologiens catholiques le problème du développement dogmatique. A l'occasion du centenaire, deux travaux d'ensemble ont été consacrés à cette question : élaborés simultanément, indépendamment et dans des perspectives assez différentes.

Le livre de C. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*[50], constitue le couronnement d'une carrière dominée par un double centre d'intérêt : la Mère de Dieu et le sens de la foi. Ce n'est donc pas par hasard que le titre de ce dernier ouvrage fait écho à celui du premier livre écrit par l'auteur en 1929 : *Le sens chrétien et la maternité divine de Marie aux IVe et Ve siècles*[51]. Après vingt-cinq ans d'enseignement, jalonnés par ses études sur saint Alphonse et sur la part de Marie dans la Rédemption, l'auteur traite *ex professo,* en toute son ampleur, le problème qu'il avait tout d'abord affronté par le biais limité d'une monographie. L'ouvrage comprend trois parties : méthodologique, historique, critériologique. La première situe le sens de la foi par rapport au problème du développement dogmatique. La seconde en étudie les manifestations concrètes dans le domaine marial. La troisième en précise la nature et la valeur.

On y trouvera les qualités auxquelles l'auteur nous a habitués. L'information est ample, précise, presque exhaustive : pour chaque point abordé, un bilan des données traditionnel-

50. Roma, Academia mariana, 1954 (Bibliotheca mariana moderni aevi, 2), in-8 de XXII-402 pp.
51. Sous le seul prénom de l'auteur : P. *Clément,* à Bruges, chez Beyaert.

les et des théories proposées est patiemment dressé. La pensée personnelle du P. Dillenschneider se manifeste par un jugement lucide, nuancé et, quand il le faut, courageux. Le livre défie le résumé.

Très différent d'orientation et de facture est le livre de Mgr C. JOURNET, *Esquisse du développement du dogme marial*[52]. Tandis que le P. Dillenschneider s'attache à ce facteur subjectif de développement qu'est le sens de la foi, Mgr Journet s'en tient aux éléments objectifs du progrès dogmatique. Tandis que la pensée du P. Dillenschneider émerge de *status quaestionis* presque exhaustifs, selon un mouvement patiemment ascendant, Mgr Journet descend d'une intuition synthétique vers les problèmes particuliers, la documentation très dense apportant en note de brillantes illustrations.

Malgré cette différence de perspective et de méthode, c'est à grand peine qu'on discerne des divergences de position entre les deux auteurs. La seule qui soit nettement tranchée concerne un problème assez particulier : le point d'attache du développement du dogme de l'Assomption. A la suite de M. Jugie, C. Journet le rattache de façon linéaire à l'Immaculée Conception (p. 153). Je crois avec C. Dillenschneider que le processus est plus complexe, et notamment que les attaches directes au dogme de la maternité divine et virginale tiennent une importance de premier plan dans la tradition. Les autres différences se réduisent à de minces nuances : Mgr Journet attache une importance plus exclusive au facteur rationnel et accorde aux apôtres une connaissance plus prochaine des implications du donné révélé. Mais ces nuances se dégagent sur la base d'un accord sur l'essentiel. Le P. Dillenschneider ne déprécie pas le facteur rationnel, et Mgr Journet ne nie pas le facteur vital. L'un et l'autre savent l'humble situation de la raison théologique devant la logique divine imparfaitement saisie dans la lumière participée de la foi. Ni l'un ni l'autre ne fait de la connaissance des apôtres (mais de leurs paroles exprimées) le point de départ de la Révélation. Tous deux enfin s'accordent pour constater un développement au niveau des concepts et pas seulement au niveau des formules. Cet accord entre deux théologiens de tempérament si différent, et qui ne se sont pas concertés, est d'un grand poids. Il permet de mesurer combien le problème, longtemps

52. Paris, Alsatia, 1954, in-8 de 166 pp., 145×220.

si brûlant, du développement dogmatique a progressé vers la solution.

Si illusoire que soit l'entreprise de condenser en quelques lignes une pensée riche, la limpidité (et la valeur) de l'intuition qui se dégage au terme du livre de Mgr Journet est telle qu'on est tenté d'en livrer un résumé, selon la manière schématique dont Bergson tentait de résumer la pensée de Berkeley. Au centre, le Christ, où tout le mystère du salut se trouve comme en sa source et son principe, mais pour être répandu. Aussi le mystère passe-t-il dans la Vierge et dans l'Église par participation : d'abord (et davantage) dans la Vierge, personnellement ; ensuite dans l'Église, collectivement. Tout se laisse rassembler dans une image harmonieuse : « Marie est autour du Christ comme la première onde de l'Église, génératrice de toutes les autres jusqu'à la fin des temps. » A partir de cette intuition centrale, les divers aspects du mystère de Marie s'épanouissent. L'Église en prend conscience progressivement. Le mystère de Marie, contre-coup et prolongement du mystère de l'Incarnation, livre ses virtualités sur trois lignes majeures : pureté, Rédemption, gloire. La première ligne aboutit au mystère de la Conception immaculée ; la seconde, à la part de Marie dans l'œuvre du salut ; la troisième, à l'Assomption.

IV

PROBLÈMES THÉOLOGIQUES ET SPIRITUELS

Assurément, plus important que l'exploration historique est l'approfondissement doctrinal. Mais, en ce domaine, un *bilan* synthétique est plus difficile à dresser. D'abord, le progrès se poursuit dans l'identité : il ne saurait y avoir de « découverte », au sens fort où ce mot, dont la structure évoque la levée d'un voile, exprime l'idée même de Révélation. En second lieu, il s'agit de progrès ténus qui tiennent à la qualité spirituelle d'un ensemble plus qu'à quelques formules monnayables en forme de digest. En troisième lieu, il s'agit de progrès lents qui ne sont guère appréciables qu'au prix de décantations séculaires, durant lesquelles le tri se fait entre les audaces gnostiques et les explicitations authentiques. Un bilan serait d'autant plus prématuré que le centenaire de

l'Immaculée Conception a provoqué une grande effervescence et un foisonnement d'œuvres de circonstance, mais n'a pas suscité, à ma connaissance, de grandes synthèses doctrinales.

La nécessité d'être bref aidant, je me bornerai donc à signaler (puisque le chroniqueur se doit de tenir au courant de l'actualité) la place matérielle très importante qu'a prise, dans les études et débats de l'année mariale, la subtile question du *debitum* en laquelle la Bulle *Ineffabilis* ne s'était pas engagée. On sait que la Vierge, étrangère au péché, n'est pas étrangère à la Rédemption, mais immaculée *parce que* rachetée de plus haute manière. Pie IX l'a rappelé avec insistance. A partir de la fin du XIIIe siècle [53], certains auteurs ont matérialisé cette vérité en disant que Marie contracta la dette du péché originel (*debitum peccati*). Cette formule a suscité des discussions indéfinies (une centaine d'articles en un an).

Est-ce simplisme de ma part ? ou réaction de santé théologale ? J'avoue avoir du mal à saisir l'intérêt de cette dispute. Pour l'essentiel, la question me paraît simple. Il est bien clair que Marie, descendant d'Adam selon les lois biologiques normales, aurait dû contracter le péché attaché à la nature déchue si Dieu ne l'en avait préservée. Qu'elle contracta de ce fait une dette de reconnaissance, cela est bien clair également. Mais si l'on tient à parler d'une « dette de péché », formule somme toute artificielle et peu heureuse [54], on devra préciser (et cela est bien clair également) que cette « dette »

53. Note marginale au *Com. in Sent.* d'un franciscain anonyme (par ailleurs maculiste), Florence, Bibl. nationale, ms. D 6369, fol. 55^v^ : « Licet non contraxerit, habuit tamen debitum contrahendi. » Sur ce texte, voir *Études franciscaines,* 3 (1952), p. 197.

Sur les origines et l'histoire de la querelle du *debitum,* voir l'article bien documenté de J. F. BONNEFOY (un des plus virulents adversaires du *debitum*), *La negación del « debitum peccati » en María. Sintesis histórica,* dans *Verdad y vida,* 12 (1954), pp. 103-171. Extrait édité par les soins de l'*Antonianum,* Via Merulana, 124 (1954), in-8 de 71 pp.

54. J. NICOLAS, *Marie la première rachetée,* dans *Rev. thom.,* 54 (1954), p. 475, observe judicieusement : « Le mot *debitum* a par lui-même un sens trop *moral.* Il n'y a évidemment pour Marie aucune obligation morale ou pénale à contracter le péché originel, mais seulement une *nécessité* intrinsèquement attachée à la nature qu'elle reçoit d'Adam. Une dette évoque l'idée d'une faute ou du moins de quelque chose à réparer. » Après avoir montré que, dans l'usage théologique, dette est employé pour signifier la faute, que le péché originel constitue précisément une dette (*debitum justitiae, debitum mortis*), et que le « debitum » de Marie serait ainsi la dette de cette dette, il propose de renoncer à ce vocabulaire pour revenir à celui de Cajetan : « Ne parlons donc ni de *debitum proximum,* ni de *debitum remotum,* mais de *necessitas contrahendi peccatum originale.* » Malheureusement le mot *necessitas* n'est pas dénué d'ambiguïté.

ne constitue en aucune façon un *péché,* ni une *tache* de péché. De même, si Dieu, par un secours particulier, nous préserve de l'occasion d'une faute dans laquelle nous serions tombé par faiblesse, nous n'encourons pas une tache du fait que, sans cette grâce, nous serions tombé en cette faute. Plus simplement, si j'empêche un enfant de tomber dans la boue où il serait tombé sans mon secours, il se trouve bel et bien préservé de toute tache de boue. Mais ici je simplifie sans doute à l'excès, par réaction contre les subtilités excessives auxquelles cette question a donné lieu. Ceux qui voudraient entrer plus avant dans ce problème liront avec profit les judicieux articles du professeur G. Philips [55] qui dit notamment :

> Le problème... n'est pas même intelligible pour ceux qui, comme les Orientaux, ne raisonnent pas en terme de loi générale et d'exception... L'importance donnée à cette controverse me semble surfaite. Elle risque d'obnubiler... les lignes maîtresses de l'exposé doctrinal [56].

Spiritualité.

Il conviendrait d'achever cette chronique de *La Vie Spirituelle* en rendant compte des études qui ont abordé l'Immaculée Conception sous l'angle de la spiritualité. Ce que j'ai lu en la matière m'a ôté le courage d'explorer davantage. La leçon que je retiens de ce que j'ai pu dépouiller, c'est que la théologie spirituelle doit éviter l'écueil des « corollaria pietatis », dopings sentimentaux et autres tiraillements extrinsèques du dogme. Elle déchoit de sa mission si elle ne maintient l'esprit au cœur même du dogme, qui a intrinsèquement valeur de vie. L'objet majeur de contemplation me semble être la puissance libératrice et recréante de l'amour divin qui manifeste le suprême degré de son efficience en faisant Marie « plus jeune que le péché ». Si, de là, on se tourne vers la condition humaine de l'Immaculée, on sera frappé de la pauvreté dans laquelle elle vécut cette royale richesse de grâce. Cette contemplation devrait nous entraîner, avec une grande

55. *Quelques réflexions sur les présupposés du « debitum peccati » de la Sainte Vierge,* dans *Ephem. Mariologicae,* 5 (1955), pp. 87-94.
56. *Ephem. theol. Lov.,* 31 (1955), p. 113.

faim d'espérance, dans ce double mouvement contrasté de grâce et d'humilité qui triomphe en Marie[57] et que l'Esprit demande à prolonger en chaque membre de l'Eglise.

R. LAURENTIN.

Quelques travaux parus en dernière heure :

Estudios Marianos, 15 (1955), présente un soigneux ensemble d'études historiques et doctrinales sur l'Immaculée Conception[58]. Concernant les premières, on est sensible à la différence de méthode et de perspective qui règne (au moins de façon générale) de part et d'autre des Pyrénées. Elle tient pour l'essentiel en ceci : de notre côté, l'interprétation des textes s'attache à déterminer le contenu en fonction du lieu, du temps et du strict contexte. De l'autre, on s'attache à saisir rétrospectivement dans les textes anciens la plénitude de l'intention divine à laquelle ils se réfèrent, fût-ce partiellement et de loin. S'il s'agit de textes scripturaires, nous serons portés à valoriser le sens littéral strict (*sensus scriptoris*) ; les Espagnols, à valoriser le sens plénier : ils tendront à y voir le vrai sens, et nous un sens second à n'utiliser qu'avec réserve dans l'argumentation théologique. Les deux méthodes peuvent revendiquer des précédents traditionnels. Il importe que chacune garde une vive conscience de ses limites et de sa situation propre. On constate avec plaisir un sérieux effort en

57. C'est ce contraste qui a inspiré à Péguy ses plus belles pages sur la Vierge :

... infiniment céleste
parce qu'aussi elle est infiniment terrestre.
... infiniment éternelle
parce qu'aussi elle est infiniment temporelle.
... infiniment au-dessus de nous
parce qu'elle est infiniment parmi nous.
... infiniment reine
parce qu'elle est la plus humble des créatures...
... infiniment loin
parce qu'elle est infiniment près.
... la plus haute princesse
parce qu'elle est la plus humble femme.
... la seule Reine
parce qu'elle est la plus humble sujette.

Porche du mystère de la deuxième vertu, dans *Œuvres complètes*, Paris, N.R.F., t. V (1918), pp. 317-320.

58. In-8 de 352 pp., 165×235, 70 pesetas.

Les études doctrinales tiennent dans l'ensemble une place de choix. Elles sont dominées par le problème du *debitum*. La controverse dont les deux pôles ont été les Clarétains, adversaires du *debitum,* et les Dominicains, défenseurs de cette thèse, ne s'est pas résolue en accord.

Notons enfin un article original d'A. Hortelano, *L'Immaculée et la psychologie*. C'est une mise au point théologique sur les facteurs psychologiques et psychanalytiques qui ont pu jouer dans le développement du dogme marial en général, et du dogme de l'Immaculée Conception en particulier. On trouve là, parmi d'autres, un indice symptomatique des ouvertures que la théologie espagnole (après un temps de repli sur sa tradition nationale) prend de plus en plus largement sur les problèmes que le monde d'aujourd'hui pose au théologien.

L'ouvrage de G. Roschini (recensé ci-dessus, note 31) a suscité de nombreuses réfutations du côté franciscain. Deux sont particulièrement efficaces, celles d'Archangelo da Roc, *Il Dottore dell' Immacolata,* dans *Regina Immaculata,* Roma, Istituto Istorico dei... Cappucini, 1955, in-8° de 112 pp. (claire, solide et irénique), et de C. Balić, dans *Antonianum,* novembre 1955.

TABLES DE L'ANNÉE 1955

LES LIVRES

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 4e trim. 1955. — Impr., no 1216.

LA VIE SPIRITUELLE

Supplément

NOTES
sur la
RELIGIOSITÉ LITTÉRAIRE
ALLEMANDE
par J. ANCELET-HUSTACHE,
A. GUERNE, A. BÉGUIN,
A. LÉONARD.

PSYCHOLOGIE

Th. GOUIN-DECARIE : De l'adolescence à la maturité.

VIE RELIGIEUSE

Formation des religieuses
et
Perspective pastorale.



N° 32 - 15 FÉVRIER 1955

ÉDITIONS DU CERF

Supplément de La Vie Spirituelle.

L'effervescence et le renouvellement spirituels de notre temps soulèvent de nombreux problèmes d'adaptation et de mise au point des méthodes et des institutions que La Vie Spirituelle *se doit d'aborder, mais seulement avec ceux de ses lecteurs capables de travailler ces sujets avec fruit, parce qu'ils ont mission de les résoudre.*

Broché à part pour cette raison, le Supplément trimestriel de La Vie Spirituelle *satisfait à ce besoin, en même temps qu'il publie des études techniques de spiritualité.*



CONDITIONS D'ABONNEMENT

FRANCE : *4 cahiers par an*	Seuls	700 fr.
	Pour les abonnés à *La Vie Spirituelle*	650 fr.
ÉTRANGER : *4 cahiers par an*	Seuls	800 fr.
	Pour les abonnés à *La Vie Spirituelle*	700 fr.

Dates de parution :
Tous les trimestres.

Prix du numéro : 200 fr.



CONDITIONS D'ABONNEMENT
A LA VIE SPIRITUELLE ET AU SUPPLÉMENT

FRANCE	1.750 fr.
ÉTRANGER	2.000 fr.



Votre abonnement se termine avec ce numéro. Vous nous rendrez service et vous vous épargnerez des frais de recouvrement en vous réabonnant immédiatement.

Merci.



C. C. P. Éditions du Cerf, Paris 1436-36

LES ÉDITIONS DU CERF

29, Boulevard Latour-Maubourg, 29

PARIS (7e)